Jan N. Bremmer

LA RELIGIÓN GRIEGA

Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos



Ediciones El Almendro
Córdoba

En este libro, informativo y entretenido, Jan N. Bremmer presenta los resultados de la investigación actual sobre la Religión Griega en época clásica. Esta obra ofrece una aproximación no sólo a los dioses, santuarios, rituales, misterios y mitos de la Antigua Grecia, sino además –y éste es, quizá, uno de los aspectos más renovadores– al papel que los sexos desempeñaban en la sociedad y religión de la época, así como al influjo que los cambios históricos tuvieron en el culto. *La Religión Griega* de Jan N. Bremmer es también una excelente introducción al estudio de la historia de la religión y del pensamiento antiguos.



Jan N. Bremmer, nacido en 1944, estudió Filología Clásica e Hispánica en la Universidad Libre de Amsterdam. Es autor de *El concepto del alma en la Antigua Grecia* (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife* (2002); co-autor, con Nicholas Horsfall, de *Roman Myth and Mythography* (1987) y editor científico de *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality* (1989), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) así como de numerosos libros sobre la literatura apócrifa del cristianismo primitivo. Desde 1990, Jan N. Bremmer es Catedrático de Historia de las Religiones en la Rijksuniversiteit de Groningen (Países Bajos).



EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA





JAN N. BREMMER

LA RELIGIÓN GRIEGA

Dioses y hombres:
santuarios, rituales y mitos

Traducción de
Lautaro Roig Lanzillotta



EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA

Otros libros de Ediciones El Almendro

Howard Clark Kee, *Medicina, Milagro y Magia en el Nuevo Testamento.* Colección: Grandes Temas de Nuevo Testamento, nº. 2. Córdoba 1992, 228 págs.

Jesús Peláez (ed.), *El Dios que hechiza y encanta.* Magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico. Actas del I Congreso Nacional. Córdoba 1998, 294 págs.

Antonio Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible.* Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento. Colección: "En los orígenes del cristianismo", nº. 13. Córdoba 2001, 348 págs.

Jesús Peláez y Lautaro Roig Lanzillotta (eds.), *Sófocles hoy.* Veinticinco siglos de Tragedia. Actas del Congreso Nacional. Córdoba 2003, 246 págs.

Traducción castellana de la obra de Jan N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford University Press 1999.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Ilustración de cubiertas: *Nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus*. Finales del s. V y comienzos del IV a.C. Museo Nacional de Tarento (Sur de Italia).

Maquetación: Antonio Luis Beltrán

Impresión: Grafisur Córdoba, Polg. Ind. Las Quemadas, parc. 119-A, nave 12

Editor: Jesús Peláez



EDICIONES EL ALMENDRO DE CÓRDOBA, S. L.
El almendro, 6, bajo.
Apartado 5.066
Teléfonos: 957 082 789 / 274 692
Fax: 957 274 692
Correo-e: ediciones@elalmendro.org
Internet: www.elalmendro.org

ISBN: 84-8005-088-8
Depósito legal: Córdoba / 106 / 06

Printed in Spain. Impreso en España

A la memoria de
Marius Daniël Bremmer
(1933-1992)

CONTENIDO

Prólogo 11

Abreviaturas 13

Lista de Ilustraciones 15

1. Introducción. Características generales 17
2. Dioses 31
3. Santuarios 53
4. Ritual 69
5. Mitología 93
6. El papel de los sexos 113
7. Transformaciones 133

Apéndice: La génesis de la Religión Griega 151

Índice general 155

PRÓLOGO

Los amantes de la Religión Griega tienen la suerte de tener a su disposición el mejor estudio que existe sobre una religión 'muerta', a saber, *Greek Religion* de Walter Burkert (Oxford, 1985). Mi estudio se centra, por ello, en los avances que se han producido desde la publicación de este trabajo. Aunque el presente libro no abunde en referencias al manual de Burkert, su presencia es importante y omnipresente. En las páginas que siguen, es mi intención ofrecer una síntesis de las nuevas interpretaciones, tomar una postura en las discusiones científicas más importantes y ofrecer algunos análisis propios que pudieran servir de modelo metodológico.

Con frecuencia suele obviarse el hecho de que cada país tiene una cultura propia y de que ésta incide decididamente en su concepción de la Religión Griega. La aproximación a la Religión Griega, por ello, puede presentar tan importantes variaciones como la visión romántica de los alemanes, la de 'sentido común' de los ingleses o la más filosófica de los franceses. La presente exposición, en tanto que escrita por un holandés, es conscientemente ecléctica –si bien futuros investigadores de la Religión Griega seguramente llegarán también a desenmascarar esta pretensión.

La primera edición inglesa de este estudio apareció en 1994 y se benefició de la ayuda de Annemiek Boonstra y de los comentarios de mi esposa Christine y de Matthijs den Besten. El profesor Herman Brijder, director del Museo Allard Pierson de Amsterdam tuvo la amabilidad de aconsejarme sobre las ilustraciones y puso las fotografías, generosamente, a mi disposición. Ian McAuslan redactó el texto inglés con la máxima paciencia. Quiero expresar mi especial agradecimiento a Barbara Boudenwijnse, que me propuso la traducción neerlandesa (2004), y a André Lardinois, pues ambos desde sus respectivas especialidades –a saber, la antropología cultural y el mundo clásico–, me obligaron a replantearme y a perfilar diversas

cuestiones. Si este estudio ayuda en algo a alcanzar una mejor comprensión de la Religión Griega, se debe en parte a su concienzuda lectura y a sus estimulantes discusiones.

Siempre he disfrutado de las discusiones que sobre la Religión Griega he mantenido oralmente y por escrito con amigos y colegas. Quiero, por ello, expresarles mi sincero agradecimiento; a Christoph Auffarth, que me propuso la traducción alemana, a Walter Burkert, Richard Buxton, Claude Calame; a Giovanni Casadio, que se encargó de la edición italiana (2002)[1]; a Ken Dowden, Chris Faraone, Nick Fisher, Bob Fowler, Fritz Graf, Albert Henrichs, Dirk Obbink, Robert Parker, .Christiane -Inwood, H.S. Versnel y Pierre Vidal-Naquet. Sin duda, la mejor forma de abordar el estudio de la Religión Griega sería comenzar por la lectura de las obras de todos estos eruditos.

Por último, me gustaría también dar las gracias al profesor Lautaro Roig Lanzillotta, a quien se debe la iniciativa de esta traducción española y que ha traducido mi texto de una forma seria y competente. Para esta edición he corregido el texto allí donde fue necesario y he actualizado las notas con el fin de ofrecer el estado más reciente de la investigación. Mi yerno Cristián Santibáñez Yáñez tuvo la amabilidad de ayudarme en la lectura de esta traducción.

JAN N. BREMMER

[1] Véase también su 'Storia della religione greca e storia comparata delle religioni: Brelich (1975/1985); Vernant (1987/1990); Bremmer (1994/2001)', in Jan Bremmer, *La religione greca* (Cosenza, 2002) 157-75.

ABREVIATURAS

A&A	Antike & Abendland
AA	Archäologische Anzeiger
AC	L'Antiquité Classique
AION	Annali, Istituto Orientale di Napoli: Archeologia e storia antica
AJA	American Journal Archeology
AJAH	American Journal of Ancient History
AJP	American Journal of Philology
AK	Antike Kunst
Annales ESC	Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ARG	Archiv für Religionsgeschichte
AS	Ancient Society
ASAA	Annuario della Scuola Archeologica di Atene
ASNP	Annali della Scuola Normale di Pisa
AU	Der altsprachliche Unterricht
AW	Antike Welt
BAB	Bulletin Antieke Beschaving
BASP	Bulletin of the American Society of Papyrologists
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
Burkert, GR	W. Burkert, *Greek Religion* (Oxford, 1985)
Bruit/Schmitt, Religion	L. Bruit Zaidman y P. Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City* (Cambridge, 1992)
CA	Classical Antiquity
CCJB	Cahiers du Centre Jean Bérard
CE	Cronache Ercolanesi
CQ	Classical Quarterly

CSSH	Comparative Studies in Society and History
CR	Classical Review
CV	Classical Views
DDD	K. van den Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden, 1994)
DHA	Dialogues d'histoire ancienne
FGrH	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlín / Leiden, 1923-58)
GB	Grazer Beiträge
G&R	Greece & Rome
Graf, *NK*	F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985).
GRBS	Greek Roman and Byzantine Studies
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
IC	Inscriptiones Creticae
ICS	Illinois Classical Studies
IG	Inscriptiones Graecae
IM	Imago musicae
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JECS	Journal of Early Christian Studies
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JMGS	Journal of Modern Greek Studies
JÖAIW	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts
JRGZ	Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums
LAC	L'Antiquité Classique
LEC	Les Études Classiques
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zúrich, 1981-)
MADAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung
MGR	Miscellanea Greca e Romana
MH	Museum Helveticum
OJA	Oxford Journal of Archeology

PCPhS	Proceedings of the Cambridge Philological Society
QS	Quaderni di storia
RA	Revue archéologique
REG	Revue des Études Grecques
RLAC	Reallexicon für Antike und Christentum
RhM	Rheinisches Museum
RHR	Revue de l'histoire des religions
SA	Scienze dell' Antichità
SCO	Studi Classici e Orientali
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SP	Studia Patavina
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

LISTA DE ILUSTRACIONES

Abreviatura:
APM Allard Pierson Museum, Amsterdam

Fig. 1 Atenea con la lechuza, *lekythos* ático de figuras negras, Pintor de Atenea (ca. 490 a.C.), APM inv. nº 3754.
Fig. 2. Espejo de bronce griego representando a Afrodita con palomas (ca. 470 a.C.), APM inv. nº 566.
Fig. 3 Dioniso y sátiro, *kylix* ática de figuras negras (ca. 530 a.C.), APM inv. nº 684.
Fig. 4 Sátiros pisando la uva, *oinócoe* ático de figuras negras, Pintor de Gela (ca. 500-490 a.C.), APM inv. nº 3742.
Fig. 5 Dioniso montado en una mula, crátera de columnas ática de figuras rojas, Pintor del Ángel (470 a.C.), APM inv. nº 11068.

Fig. 6 Estatua bañada en oro de Apolo en un templo con pintura de Apolo, fragmento de una crátera de cáliz de figuras rojas del sur de Italia (Tarento) (ca. 390), APM inv. nº 2579.
Fig. 7 *Kouros* procedente del este de Grecia, altura 28 cm (ca. 580), APM inv. nº 13116.
Fig. 8 Procesión sacrificial, *kylix* de Siana ática de figuras negras, Pintor C (ca. 570-65 a.C.), Tarento I.G. 4346, según H.A.G. Brijder, *Siana Cups* 1 (Amsterdam, 1983), ilustración 12ª.
Fig. 9 Nike realizando un sacrificio, *kylix* ática de figuras rojas, Pintor de Sabouroff (ca. 460 a.C.), APM inv. nº 8210.
Fig. 10 La caza de Calidón, terracota, llamado "relieve melio" (ca. 460), APM inv. nº 1758.
Fig. 11 Polixena y Aquiles, que espera escondido a Troilo, hermano de ésta, *lekythos* de figuras negras, Pintor de Atenea (ca. 490), APM inv. nº 3737.
Fig. 12 Heracles (sin cabeza) contra las Amazonas, *kylix* ática de figuras negras del Pintor de Phrynos (ca. 555 a.C.), APM inv. nº 8192.
Fig. 13 Muchacha haciendo un sacrificio ante un altar, alabastro ático de figuras rojas, Pintor de Copenhague 3830 (ca. 470 a.C.), APM inv. nº 648.
Fig. 14 Hades raptando a Perséfone, fragmento de una crátera de figuras rojas procedente del sur de Italia (Tarento), próximo al Pintor del nacimiento de Dioniso (ca. 380 a.C.), AMP inv, nº 2588.
Fig. 15 Laminilla áurea de Pelina, según K. Tsantsanoglou y G.M. Parássoglou, *Hellenika* 38 (1987) 7.
Fig. 16 Estatua de mármol de Cibeles como "Señora de los animales" (ca. 330 a.C.), APM inv. nº 3986.
Fig. 17 La más antigua representación de Pan tocando la doble flauta, fragmento de una crátera ática de figuras negras (ca. 490-485 a.C.), APM inv. nº 2117.

1
INTRODUCCIÓN. CARACTERÍSTICAS GENERALES

¿Existió alguna vez lo que solemos llamar 'religión griega'? Esta pregunta puede parecer, sin duda, una forma extraña de comenzar un estudio de estas características. Sin embargo, debe quedar claro desde el principio que la religión griega, entendida como un todo monolítico, no ha existido nunca.

Cuando hacia el 800 a.C. Grecia emergía de la Edad Oscura, las diferentes comunidades habían experimentado una muy diversa evolución social, política y económica, que se reflejaba también en la esfera religiosa. Cada ciudad tenía su propio panteón, en el que unos dioses eran más importantes que otros y en el que algunos, incluso, ni siquiera eran venerados. También tenía su propia mitología, su calendario religioso y sus festivales (véase capítulo IV.3). Por tanto, ninguna ciudad de la Grecia Antigua podría considerarse un 'clon' religioso[1]. Aún así, las religiones de las diferentes ciudades se solapaban suficientemente como para permitir el uso de la noción 'religión griega'. El 'parecido de familia' (*family resemblance*) –por

[1] Así se ha defendido, por primera vez, en un estudio modélico sobre Afrodita en Locri Epizephyrii de C. Sourvinou-Inwood, *'Reading Greek Culture'. Texts and Images, Rituals and Myths* (Oxford, 1991) 147-88. Para el estudio de variantes locales de la religión griega, véase S. Sherwin-White, *Ancient Cos* (Göttingen, 1978) 290-373; A. Schachter, *Cults of Boiotia*, 4 vols. (Londres, 1981-94); Graf, *NK*; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (París, 1985); R. Parker, 'Spartan Religion', en A. Powell (ed.), *Classical Sparta* (Londres, 1989) 142-72 y su *Athenian Religion* (Oxford, 1996); M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaica antica* (Nápoles, 1996); M.L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall' età micenea all'età ellenistica* (Udine, 1997); K. Sporn, *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit* (Heidelberg, 2002).

usar la famosa expresión de Wittgenstein– de estas 'religiones' fue potenciado por poetas como Homero y Hesíodo, quienes desde el siglo octavo en adelante crearon algo así como un 'denominador común religioso', al inventar, combinar y sistematizar tradiciones particulares que luego difundían por medio de sus representaciones, tanto en las cortes aristocráticas como en festivales locales o panhelénicos (véase § 3)[2].

La religión griega adquirió su forma característica de las aproximadamente setecientas *poleis* que, entre grandes y pequeñas, extendieron la cultura griega desde la Península Ibérica hasta el Mar Negro. La independencia de estas ciudades fue disminuyendo a medida que aumentaba el poder de estados como Atenas o Esparta, que, a su vez, vieron menguar la suya con la llegada de Filipo y de sus macedonios. Estos aconteciemientos produjeron rápidos cambios en la estructura de la religión griega (capítulo VII).

En este estudio nos ocuparemos de las creencias y de las prácticas religiosas de la época gloriosa de Grecia, a saber, de los períodos arcaico y clásico. Debido a su preeminencia en las fuentes, Atenas será, a menudo, nuestro principal ejemplo, aunque intentaremos también mostrar algo de la diversidad de la cultura religiosa griega.

Antes de comenzar a observar más detalladamente los diferentes aspectos de la religión griega[3], puede ser útil esbozar a grandes rasgos sus principales características. En primer lugar, la religión griega era una religión 'integrada' en la sociedad; era pública y comunitaria antes que privada e individual y no existía división entre lo sagrado y lo profano (§ 1). También era politeísta e interdependiente; servía para mantener el orden y dar sentido; se ocupaba del aquí y del ahora, y se transmitía de boca en boca y no a través de textos escritos (§ 2). Finalmente, estaba controlada por hombres y carecía de clase sacerdotal[4].

[2] Para dicho influjo, véase sobre todo G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past* (Baltimore, 1990) y *Greek Mythology and Poetics* (Ithaca, 1990) 36-82.

[3] Véase también E. Kearns, 'Order, Interaction, Authority: ways of looking at Greek religion', en Powell, *The Greek World*, 511-29; R. Parker, 'Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion', en C. Gill *et al.* (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece* (Oxford, 1998) 105-25.

[4] Existen numerosas introducciones breves a la religión griega. Entre las más recientes están las siguientes: E. Kearns, 'Order, Interaction, Authority: ways of

Desearía cerrar esta breve introducción con dos observaciones:

1. Los historiadores de la religión suelen ofrecer una panorámica hasta cierto punto estática de la época arcaica y clásica, como si la religión desde este período hubiera permanecido más o menos inalterable hasta época helenística. Es cierto que no es sencillo alcanzar y mantener un equilibrio entre, por un lado, un sistema sincrónico y, por otro, su evolución diacrónica. Sin embargo, una historia que se precie de moderna debería al menos intentar alcanzar un mínimo de perspectiva diacrónica.

2. El índice de este libro podría inducir al lector a creer que los diferentes capítulos se ocupan de temas independientes, que no guardan ninguna relación entre sí. Nada más lejos de la verdad: Dioses y santuarios, mitos y rituales, o el papel desempeñado por ambos sexos son temas que, puesto que se influyen entre sí, deberían ser tratados en un mismo estudio[5]. Este ideal es, quizá, imposible de alcanzar, pero, precisamente por ello, uno de nuestros retos será demostrar el carácter interdependiente de la religión griega.

1. *Integración total de la religión griega*

Mientras que en la mayoría de los países occidentales, estado e iglesia se han ido separando gradualmente, el ejemplo actual de otras sociedades, como la de Irán o Arabia Saudita, muestra que no ocurre lo mismo en todas partes. En Grecia la religión estaba totalmente integrada en la sociedad, hasta el punto de que no había una sola esfera de la vida que no tuviera su aspecto religioso[6]. Nacimiento, edad adulta y muerte, guerra y paz, agricultura, comer-

looking at Greek religion', en A. Powell (ed.), *The Greek World* (Londres, 1995) 511-29; F. Graf, 'Griechische Religion', en H.-G. Nesselrath (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie* (Stuttgart / Leipzig, 1996) 457-504; con menos bibliografía, pero muy bien ilustrada, Bremmer, 'Griechische Religion', en R. Ohlig (ed.), *Kunst und Kultur 2: Säulen, Tempel und Pagoden* (Leipzig y Mannheim, 1997) 128-48; S.R.F. Price, *Religions of the Ancient Greeks* (Cambridge, 1999); J. Mikalson, *Ancient Greek Religion* (Oxford, 2005). Un gran número de cuestiones de mayor o menor importancia se discuten en el *Oxford Classical Dictionary* (Oxford, [3]1996) y en *Der Neue Pauly* (Stuttgart y Leipzig, 1996-).

[5] Esto ha sido subrayado, con razón, por Bruit/Schmitt, *RG*, 228.

[6] La terminología es de Parker, 'Spartan Religion', 265.

cio y política eran hechos y actividades que se acompañaban con rituales religiosos o eran objeto de reglas religiosas; incluso 'hacer el amor' (*aphrodisiadsein*) se expresaba haciendo derivar el verbo de Afrodita, la diosa del amor. Los santuarios dominaban las alturas, las estatuas de los dioses se erigían en las esquinas y el olor de los sacrificios nunca estaba lejos del todo. La religión estaba tan integrada en la vida griega que ni siquiera había una palabra exclusiva para designarla[7]. Cuando Heródoto quiere describir la religión de los pueblos vecinos utiliza la expresión 'adorar a los dioses' (*sebesthai tous theous*), y cuando describe la nación griega habla de 'la sangre común, de la lengua común y de los santuarios y sacrificios comunes' (*Historias* 8.144.2). En otras palabras, para Heródoto el problema de describir las religiones extranjeras podría reducirse a la pregunta '¿Qué (otros) dioses veneran y cómo?'[8]. En un ambiente como éste, el ateísmo era sencillamente impensable. El término *atheos* no aparece antes del final del siglo V e incluso entonces sólo indicaba una falta de relación con los dioses[9].

Dicha integración total de la religión en la vida implicaba la ausencia real de religión privada, pues, en la Grecia clásica, la noción de una esfera individual se encontraba aún en fase de desarrollo incipiente. Había, de hecho, actividades cultuales privadas, como el sacrificio, la dedicación de un exvoto (capítulo III.3) o la plegaria en silencio (capítulo IV.2), pero el culto era siempre una actividad pública y comunitaria, y la veneración de los dioses al margen del grupo familiar, *dêmos*, tribu o ciudad no adquirió respetabilidad antes del debilitamiento de la polis a finales del siglo V. Este carácter público de la religión implicaba también que estuviese muy condicionada por cuestiones sociales y políticas. Puesto que la vida en Grecia estaba dominada por varones libres, éstos podían (y de

[7] De hecho, nuestra concepción de la 'religión' se desarrolló después de la Reforma Protestante, cf. Bremmer, ''Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane',' en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale* (Stuttgart y Leipzig, 1998) 9-32.

[8] Cf. W. Burkert, 'Herodot als Historiker fremder Religionen', *Entretiens Hardt* 35 (Vandoeuvres y Ginebra, 1990, 1-32) 4; véase también F. Mora, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto* (Milán, 1986).

[9] Cf. M. Winiarczyk, *Bibliographie zum antiken Atheismus im 17 Jahrhundert-1990* (Bonn, 1994); Bremmer, 'Atheism in Antiquity', en M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge, 2006).

hecho lo hacían) limitar las posibilidades religiosas de las mujeres (capítulo VI.1) y de los esclavos, cuyo papel en la religión era más bien modesto, si se excluyen aquellos festivales en que el orden social era temporalmente suspendido, y ellos también podían participar (capítulo VI.1)[10]. El papel desempeñado por la política puede verse, por ejemplo, en la lucha por la autoridad religiosa en Esparta. Allí los más altos magistrados, en su contienda por el poder con los reyes, habían creado formas alternativas de consultar a los dioses, para así ser independientes de los augures, que eran contratados por los reyes[11]. También en Atenas puede apreciarse claramente la influencia de la política en la religión: tras el progresivo proceso de democratización, la ciudad creó puestos sacerdotales adicionales a aquellos que eran controlados por los aristócratas; cuando se volvió más imperialista, comenzó a extender a otras ciudades el culto de su diosa más importante, Atenea[12].

La completa integración de la religión en la vida también influyó en la conceptualización de lo sagrado. En la sociedad moderna, lo sagrado se limita a una conexión directa con lo sobrenatural y se concibe como claramente separado de lo profano, pero en Grecia la situación era muy diferente. Allí existía una gran variedad de términos para expresar nuestra noción de lo sagrado. El más importante a este respecto es *hieros*, 'santo, sagrado', que es aquello que está en relación con los santuarios y los dioses. Por ejemplo, 'sacrificar' es *hieresthai* y un 'sacerdote' es un *hiereus*. En resumen, *hieros* es algo así como 'la sombra proyectada por la divinidad'[13], pero no significa 'tabú', noción que los antropólogos a menudo relacionan con lo sagrado y que es expresada por ciertos verbos como *hagidso,* 'consagrar', *enagidso*, 'hacer sacrificios a los muertos' *y kathagidso*, 'de-

[10] Para los esclavos y la religión griega, véase F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* 3 (Stuttgart, ²1990).

[11] F. Jacoby con respecto a *FGrH* 596 F 46; Bremmer, 'The Skins of Pherekydes and Epimenides', *Mnemosyne* IV 46 (1993) 234-6.

[12] Sobre la situación de los sacerdotes: E. Kearns, 'Change and Continuity in Religious Structures after Cleisthenes', en P.A. Cartledge y F.D. Harvey (eds), *Crux. Essays...presented to G.E.M. de Ste. Croix* (Londres, 1985) 188-207. Atenea: B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund* (Múnich, 1990); I. Kasper-Butz, *Die Göttin Athena im klassischen Athen* (Frankfurt, 1990).

[13] Así, con acierto, Burkert, *GR*, 269; véase también Parker, *Miasma*, 151s.

positar una consagración'[14]. Junto a *hieros*, 'santo', los griegos usaban *hagnos*, 'puro, casto, sagrado', que podía aplicarse tanto a humanos como a dioses. Aplicado a los dioses y a ciertos usos sociales de importancia, como la suplica y el juramento, *hagnos* denota su carácter sobrecogedor, pero cuando se aplica a los hombres, señala su pureza ritual. Ambas nociones no son fácilmente combinables, y, por eso, a finales de la época arcaica, cuando la distancia entre lo humano y lo divino se hizo mayor, se introdujo una nueva palabra, *hagios*, 'sagrado, venerable', que en su primera aparición documentada se aplica a un altar (Simónides fr. 519.9) y que se usaba especialmente en el contexto de templos, ritos y misterios[15].

Otro término clave en esta esfera es *hosios*, palabra que tenía un amplio espectro semántico a partir del significado básico 'permitido por o agradable a los dioses'. Por ejemplo, *hosios* podía ser opuesto a *hieros* para diferenciar los fondos públicos de los religiosos, pero también podía denotar pureza, porque la impureza era una ofensa a los dioses. Con un sentido más fuerte, el significado 'agradable' podía incluir la noción de 'justicia', como ilustra un epigrama funerario, publicado recientemente, de un tal Sosícrates, que murió no de un modo *hosios*, 'sino por muerte injusta' (*SEG* 38.440). Los atenienses solían utilizar la combinación *hiera kai hosia*, 'lo sagrado y lo agradable a los dioses', para indicar dos aspectos esenciales para la sociedad: un comportamiento ritual correcto y un tratamiento apropiado del prójimo. Incluso cuando esto último no fuera sagrado, se lo consideraba paralelo y en relación con lo primero. Lo mismo puede observarse en el caso de otras importantes instituciones sociales, tales como el simposio o los puestos políticos, que ya estaban tocados de cierta santidad gracias al uso de guirnaldas. Así, en Grecia, lo sagrado se presenta como lo 'intensamente venerable más que como lo absolutamente otro'[16].

[14] Parker, *Miasma*, 328-31.

[15] Para el vocabulario de lo sagrado, Parker, *Miasma*, 147-50; A. Dihle, *JAC* Suppl. 11 (1985) 107-11 y *RLAC* 14 (1988) 1-16; A. Motte, 'L'expression du sacré dans la religion grecque', en J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* 3 (Louvain-la-Neuve, 1986) 109-256; J. Nuchelmans, 'A propos de hagios avant l'époque hellénistique', en A. Bastiaensen et al. (eds.), *Fructus centesimus. Mélanges G.J.M. Bartelink* (Steenbrugge y Dordrecht, 1989) 239-58.

[16] Así Parker, *Miasma*, 153 (también para las guirnaldas) 323, 330 (*hosios*); W.R. Connor, ' "Sacred" and "Secular". *Hiera kai hosia* and the Classical Athenian Concept of the State', *AS* 19 (1988) 161-88.

2. *Politeísmo, piedad y mancha*

Al contrario del cristianismo o del Islam, la religión griega era politeísta. No es ésta una mera diferencia cuantitativa. En el politeísmo, el panteón constituye una suerte de sistema en el que los dioses bien pueden complementarse, bien oponerse entre sí (véase capítulo II.3). ¿Adoraban los griegos a todos y cada uno de los dioses de su panteón? No lo sabemos, pero no es probable. La rica Atenas tenía decenas de santuarios, mientras que los arqueólogos sólo han encontrado tres templos en Priene, en la costa occidental de Turquía. En ciertos casos, los creyentes podían intentar remediar la falta de santuario de una divinidad determinada dedicando una estatuilla de un dios en el santuario de otro, pero, en general, los habitantes de los ricos centros urbanos deben de haber tenido más oportunidades para realizar su culto que los campesinos o los habitantes de las *poleis* más pequeñas[17].

Al contrario que Dios o Alá, los dioses del politeísmo cubren sólo un ámbito determinado de la realidad. Su importancia –según se refleja, por ejemplo, en el sacrificio (véase capítulo IV.2)– depende de dicho ámbito específico. Como se consideraba que sólo la totalidad de los dioses, desde el ordenado Apolo hasta el sanguinario Ares, abarcaba toda la realidad, la piedad nunca se consideró como la devoción a un solo dios, aunque la cercanía de un lugar sagrado puede haber favorecido una relación especial con un dios o héroe determinado (capítulo III.3). Fue sólo en época helenística cuando la fe en un solo dios, *pistis*, se hizo posible (véase capítulo VII.3); sólo después de la aparición del judaísmo y del cristianismo encontramos conversiones[18].

De hecho la exclusividad religiosa era un verdadero peligro, como Eurípides demostrara en el *Hipólito* (428 a.C.), donde el protagonista acaba mal por venerar sólo a Ártemis y rechazar a Afrodita[19]. Por tanto, la piedad no incluía todavía el amor a un solo dios, como Aris-

[17] Cf. B. Alroth, *Greek Gods and Figurines* (Upsala, 1989) 64-105, con la reseña de F.T. van Straten, *Opusc. Athen.* 19 (1992) 194f.

[18] Acerca de la *pistis*: D.R. Lindsay, *Josephus and Faith* (Leiden, 1993). Sobre la conversión: R. MacMullen, *Changes in the Roman Empire* (Princeton, 1990) 130-41, 322-7.

[19] Cf. B. Gladigow, '*Chresthai theois*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion', en C. Elsas y H.G. Kippenberg (eds.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte* (Würzburg, 1990) 237-51.

tóteles dice escuetamente (*MM* 1208b 30): 'sería absurdo que alguien dijera amar a Zeus'[20].

La verdadera piedad griega, la *eusébeia,* por otro lado, estaba relacionada con la raíz *seb-* 'retirarse con reverencia', aunque en la época clásica la reverencia pasase al primer plano y comenzase a aplicarse al amor filial o incluso al patriotismo[21]. El aspecto más importante de la piedad era la conservación de las costumbres ancestrales. Como observaba Isócrates: 'la piedad no consiste en grandes gastos, sino en no cambiar nada de aquello que nos han transmitido nuestros antepasados' (7.30). La impiedad o *asébeia* se acercaba más a nuestro concepto de la misma e incluía el robo en los templos, el asesinato de suplicantes, entrar en ciertos templos cuando no estaba permitido o defender ideas equivocadas. Aunque el testimonio de los abundantes procesos atenienses por impiedad instruidos contra filósofos famosos es tardío, Sócrates fue sentenciado a muerte por la acusación de introducir innovaciones con respecto a los dioses y no, por ejemplo, por robo en un templo[22]. La tolerancia religiosa no fue una de las virtudes griegas[23].

Mientras la cosmovisión cristiana tiende a separar a Dios del mundo, los dioses griegos no eran transcendentes, sino que estaban en estrecho contacto con los procesos naturales y sociales. Los mitos narraban visitas divinas a la tierra[24] y en la *Iíada* los dioses homéri-

[20] Para una discusión de la noción de 'amor a dios (Dios)', desde la época clásica hasta el cristianismo primitivo, véase T. Söding, 'Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch', *Ephemerides Theol. Lovanienses* 68 (1992) 284-330.

[21] K.J. Dover, *Greek popular Morality in the Time of Plato and Aristoteles* (Oxford, 1974) 246-54; C. Watkins, *Selected Writings* I (Innsbruck, 1996) 340 (etimología).

[22] H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1: Ter Unus* (Leiden, 1990) 123-31; D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society. The Enforcements of Morals in Classical Athens* (Cambridge, 1991) 203-17. Acerca de los procesos: K.J. Dover, *The Greeks and Their Legacy* (Oxford, 1988) 135-58; W.R. Connor, 'The Other 399: Religion and the Trial of Socrates', en M.A. Flower y M. Toher (eds.), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell* (Londres, 1991) 49-56; Parker, *Athenian Religion*, 199-217.

[23] Sobre la tolerancia: P. Garnsey, 'Religious Toleration in Classical Antiquity', en W.J. Sheils (ed.), *Persecution and Toleration* (Oxford, 1984) 1-27.

[24] Para las visitas divinas: D. Flückiger-Guggenheim, *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie* (Berna y Frankfurt, 1984).

cos incluso participan en la lucha contra Troya. Los dioses también intervenían en el mundo de los hombres cuando éstos cometían algún tipo de transgresión moral: el mito de Edipo[25] relata las fatales consecuencias del incesto, y los espartanos, por su parte, estaban convencidos de que el asesinato de los suplicantes hilotas, que se había cometido en un santuario de Poseidón, había originado el catastrófico terremoto del 462 a.C. Por este tipo de conexiones entre las esferas humana y divina, un estudio reciente denomina a la visión griega del mundo 'interdependiente', por oposición a nuestra cosmología no dependiente[26].

Una importante consecuencia de la trasgresión de las barreras cosmológicas, sociales o políticas es la aparición del concepto de la 'mancha'. El vocabulario de lo puro y lo impuro, junto con la prácticas que los acompañan, solía utilizarse con frecuencia en la religión griega para señalar límites que no debían traspasarse o categorías que no debían ser mezcladas. La impureza de origen natural es algo hasta cierto punto comprensible, dada la suciedad que acompaña los partos o los olores generados por la descomposición de un cuerpo. Sin embargo, hoy en día no aplicaríamos sin más el vocabulario relacionado con lo impuro a la violación de templos, estatuas de los dioses u objetos sagrados, que vulnera la esfera de los dioses; tampoco lo utilizaríamos para el homicidio, que, al igual que asesinato de suplicantes, vulneraba las relaciones sociales, ni para la locura u otras enfermedades que atentaban contra la integridad personal. Por otra parte, el incesto o el canibalismo eran considerados como crímenes monstruosos que generaban una mancha, pues difuminan las barreras que median entre los hombres y los animales. Asimismo, los hombres que confundían los roles sexuales y practicaban la homosexualidad pasiva o las mujeres que transgredían los límites de la sexualidad y se prostituían también eran considerados impuros. Sin embargo, no se los consideraba contagiosos o peligrosos y quienes

[25] Sobre Edipo: Bremmer, 'Oedipus and the Greek Oedipus Complex', in Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology* (Londres, ³1990) 41-59. Espartanos: Hdt. 1.128, cf. Parker, *Miasma*, 184. En general: W. Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld* (Tubinga, 1989) 254-63.

[26] Véase el innovador estudio de Th.C.W. Oudemans y A. Lardinois, *Tragic Ambiguity* (Leiden, 1987), con las reseñas de S. Goldhill, *CR* 38 (1988) 396-7 (esta reseña es, quizá, demasiado negativa); R. Buxton, *JHS* 109 (1989) 216-7 y H. van Looy, *AC* 58 (1989) 256-8.

tenían este comportamiento sexual no debían purificarse. Tanto el uso de la terminología de lo puro e impuro[27], como los concomitantes ritos de purificación pueden considerarse, hasta cierto punto, como un importante modo de mantener las normas y los valores religiosos y sociales en una época en la que el derecho procesal no había alcanzado aún suficiente desarrollo.

Pero además de ayudar a superar el desorden, la religión griega daba también sentido y razón de ser a la vida. Sueños, comportamientos extraños, sucesos inesperados como los naufragios, plagas o terremotos, eran fenómenos que podían remitirse a un dios determinado, lo que permitía a los antiguos asimilarlos y otorgarles un lugar claro y distinto en su concepción del mundo; incluso, de ser necesario, había dioses anónimos para asumir la culpa de algo[28]. Por otro lado, no todo se hacía comprensible gracias a la mediación de la religión, y algunas actuaciones divinas continuaron siendo inexplicables. Los trágicos exploraron dichas actuaciones, pero la yuxtaposición de lo humano y lo divino en obras como el *Agamenón* de Esquilo o las *Bacantes* de Eurípides expresa algo de la perplejidad que ciertas reacciones de los dioses podían provocar[29].

La mayor parte de la religión griega, sin embargo, se ocupaba de esta vida y no del más allá. En época homérica, aunque la gente creyera en los infiernos, la muerte representaba, más o menos, el final de la vida. Durante la época arcaica, la vida después de la muerte se convirtió en objeto de reflexión. En círculos aristocráticos, seguramente los más intelectuales de entre ellos comenzaron a reflexionar sobre el destino personal y a desear una existencia que se prolongara más allá de la vida que les había tocado en suerte. La salvación, conseguida bien gracias a una vida modélica bien por medio de la

[27] Para la impureza: Parker, *Miasma*; véase también G. Neumann, '*Katharós* "rein" und seine Sippe in den ältesten griechischen Texten', en H. Froning *et al.* (eds.), *Kotinos. Festschrift Erika Simon* (Mainz, 1992) 71-5. La religión romana parece hacer mucho menor uso de la noción de impureza.

[28] H.S. Versnel, 'Self-sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods', *Entretiens Hardt* 27 (Vandoeuvres / Ginebra, 1981: 135-85) 171-9; A. Henrichs, 'Anonimity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus', *ICS* 19 (1994) 27-58.

[29] Cf. J. Gould, 'On making sense of Greek religion', en P. Easterling y J. Muir (eds.), *Greek Religion and Society* (Cambridge, 1985) 1-33; R.G.A. Buxton, 'Bafflement in Greek Tragedy', *Metis* 3 (1988) 41-51.

iniciación en los misterios, comenzó gradualmente a adquirir popularidad (véase capítulo VII.1), aunque la creencia en una vida después de la muerte nunca llegó al grado de desarrollo que alcanzaría en el medievo cristiano. Si existía un tema en la religión griega sobre el que había diversidad de opiniones era precisamente éste[30].

Esta diversidad de opiniones no sorprende en una sociedad que era más de tradición oral que escrita. Los libros no desempeñaban un papel relevante en la religión griega, a excepción del desempeñado en algunas 'sectas', como los órficos (véase capítulo VII.1). A los niños se los introducía en la religión por medio de la asistencia a los rituales y mediante la puesta en práctica de los mismos[31]. Esto significa que el ritual religioso ocupaba un lugar mucho más importante en la vida griega que en la sociedad actual. La falta de un libro sagrado implicaba la ausencia tanto de credo como de herejías. De hecho, la autoridad religiosa estaba claramente fragmentada, porque no había nada equivalente al sacerdote cristiano, al rabino judío o al imán musulmán. Casi todos los ciudadanos podían ofrecer sacrificios por sí mismos; a Heródoto le llamó la atención que los persas tuvieran que recurrir a un *Magus* para cumplir con sus ritos.

3. Especialistas en Religión

Pero cuando se hallaban fuera de casa, los griegos podían encontrarse con ciertos especialistas en religión como son los poetas, sacerdotes y adivinos. Sin lugar a dudas, los poetas fueron los más importantes 'inventores' y 'transmisores' religiosos. Si bien exageró un poco, Heródoto no estaba del todo equivocado al afirmar que Homero y Hesíodo definieron la teogonía, dieron a los dioses sus epítetos, les asignaron sus funciones y describieron su aspecto

[30] Para el desarrollo de las creencias y actitudes hacia la muerte, véase C. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death to the End of the Classical Period* (Oxford, 1995); S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley / LA / Londres, 1999); Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife* (Londres, 2001). Sobre la diversidad de opiniones: Dover, *Greek Popular Morality*, 261-8.

[31] Bremmer, 'The Family and Other Centres of Religious Learning in Antiquity', en J.W. Drijvers y A.A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning* (Leiden, 1995) 29-38.

(2.53.2). Los poetas podían ejercer semejante influencia porque eran patrocinados por los aristócratas que controlaban la vida gracias a su hegemonía religiosa, política, social y cultural[32]. Los poetas también podían ampliar su 'capital religioso' declarando estar en estrecho contacto con los dioses. No sólo consiguieron hacer creer a los griegos, aun cuando no fuera incondicionalmente, que las Musas eran garantes divinas de la información que ellos transmitían[33], sino que también decían tener un conocimiento privilegiado de los dioses que no era accesible a los demás mortales. Así, por ejemplo, cuando Homero dice que la lechuza es llamada *khalkis* por los dioses y *kumindis* por los hombres (*Il.* 14.290-91)[34].

Asimismo, los poetas solían 'inventar' tradiciones religiosas. Fue en la década de 1950 cuando se descubrió que el mito de la castración de Urano por Cronos derivaba de Oriente Próximo: el lento pero continuo desciframiento de nuevas tablillas ha demostrado que el mito deriva, en última instancia, de los hurritas, tras pasar por intermediarios fenicios[35]. Y hace menos de una década se descubrió que el reparto del mundo, después de habérselo echado a suertes, entre Zeus, Poseidón y Hades, como se narra en la *Ilíada* (15.187-93), tiene su origen en el poema épico acadio *Atrahasis*. Asimismo, cuando Hera dice que va a ir a Océano, 'origen de los dioses', y a Tetis, la 'madre' (*Il.* 14.201), nombra a una pareja que tiene su origen

[32] Cf. J.-M. Bremer, 'Poets and Their Patrons', en H. Hofmann y A. Harder (eds.), *Fragmenta dramatica* (Göttingen, 1991) 39-60; G. Weber, 'Poesie und Poeten an den Höfen vorhellenistischer Monarchen', *Klio* 74 (1992) 25-77.

[33] Cf. I.J.F. de Jong, *Narrators and Focalizers* (Amsterdam, 1987) 45-53; S.R. Slings, 'Poet's Call and Poet's Status in Archaic Greece and Other Oral Cultures', *Listy Filologické* 119 (1989) 72-9 y 'Orality and the Poet's Profession', *Acta Ant. Hung.* 33 (1990-2) 9-14; M. Finkelberg, 'A Creative Oral Poet and the Muse', *AJP* 111 (1990) 293-303; A. Ford, *Homer. The Poetry of the Past* (Ithaca 1992) 180-97.

[34] Para la cuestión de la lengua de los dioses: C. de Lamberterie, 'Grec homérique *môly*: étymologie et poétique', *LALIES* 6 (1988) 129-38; F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens* (Pisa, 1989); Ford, *Homer*, 175.

[35] Véase H.A. Hoffner, *Hittite Myths* (Atlanta, 1990) 38-43; E. Neu, 'Der alte Orient: Mythen der Hethiter', en G. Binder y B. Effe (eds.), *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität* (Trier, 1990) 90-117.

en la pareja Apsu y Tiamat, del poema babilónico de la creación *Enuma Elish*[36].

Los sacerdotes dirigían grandes rituales, supervisaban los santuarios (véase capítulo III.1), pero nunca llegaron a formar una clase como tal, debido a la falta de un marco institucional que lo hiciera posible. Por ello, fueron incapaces de monopolizar el acceso a lo divino o de desarrollar sistemas esotéricos, como es el caso de los brahmanes en la India o de los druidas entre los celtas. En general, la función de sacerdote no ejercía gran influencia, excepción hecha de ciertos santuarios importantes, como los Eumólpidas y los Cérices en Eleusis (véase capítulo III.3) y los Bránquidas en el oráculo de Apolo en Dodona. A pesar de su modesto *status*, los sacerdotes debieron desempeñar un papel importante en la transmisión de rituales y mitos locales. Helánico, uno de los primeros historiadores, tomó como fuente cronológica más fiable a las sacerdotisas de Hera en Argos[37].

En el caso de problemas o sucesos inexplicables era un adivino el que podía proporcionar ayuda. En la época arcaica, los adivinos eran aún aristócratas que participaban en todas las facetas de la vida aristocrática[38], incluyendo el campo de batalla. Sin embargo, a pesar de su pericia, la palabra de los adivinos no era determinante: la gente era libre de aceptar o rechazar su consejo y la épica o la tragedia ofrecen numerosos ejemplos de adivinos, como Tiresias en el *Edipo Rey*, cuya palabra era, injustamente, ignorada.

Más tarde, en época clásica, la posición de poetas y adivinos declinó a raíz de diversos factores, entre ellos la evolución de la escritura, el gradual aumento del mundo conocido y la creciente confianza en la previsión de las cosas. Aun cuando los trágicos todavía tuvie-

[36] Sobre estos préstamos del antiguo Oriente Próximo, véase el fascinante estudio de W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge Mass., 1992) 92s; sobre estos préstamos del antiguo Oriente Próximo, véase también Apéndice.

[37] *FGrH* 4 F 74-84.

[38] Sobre los adivinos, véase Bremmer, 'Prophets, Seers and Politics in Greece, Israel and Early Modern Europe', *Numen* 40 (1993, 150-83) 151-9 (con una bibliografía exhaustiva); D. Lateiner, 'The Perception of Deception and Gullibility in Specialists of the Supernatural (Primarily) in Athenian Literature', en R. Rosen y J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald* (Ann Arbor, 1994) 179-95; Bremmer, 'The Status and Symbolic Capital of the Seer', en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Polis* (Estocolmo, 1995) 97-109.

ron un importante papel en la adaptación y formación de tradiciones religiosas durante el siglo V, ahora debían compartir su antiguo monopolio con historiadores y filósofos. Después del siglo V, los poetas adoptaron la función de preservar las tradiciones religiosas y los adivinos se convirtieron en teólogos por antonomasia. Además, al final de la época arcaica, la más importante autoridad religiosa era la *polis*, que ahora mediaba y articulaba todo discurso religioso, controlando toda actividad cúltica. No había ni credo ni revelación divina, por lo que la *polis*, cuando era cuestionada, apelaba al carácter tradicional de los ritos, *ta nomidsómena*, y las costumbres, *ta patria* (véase capítulo IV.1)[39]. Semejante énfasis en la tradición podía conducir a cierta rigidez, pero cualquier tensión entre conservadurismo e innovación no se resolvía abandonando antiguos cultos, sino, más bien, introduciendo otros nuevos[40].

[39] Cf. J.D. Mikalson, *Athenian Popular Religion* (Chapel Hill / Londres, 1983) 96-8; H.S. Versnel, *Inconsistencies* 1, 130.

[40] Cf. C. Sourvinou-Inwood, 'What is *Polis* Religion?' y 'Further Aspects of Polis Religion', en R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (Oxford, 2000) 13-55.

2
DIOSES

Aunque la discusión moderna sobre la religión griega no preste especial atención a los dioses[1], hay unas cuantas cuestiones que valdría la pena considerar. ¿Qué era, para los griegos, lo que marcaba la diferencia entre los hombres y los dioses, y entre los dioses y los héroes? ¿Qué factores determinaban la identidad de las divinidades (§ 1)? ¿Cómo debemos estudiar el panteón (§ 2)? ¿Cuáles eran las esferas de influencia de los dioses? ¿De qué naturaleza era la jerarquía divina? Y, por último, ¿debemos considerar a los dioses personas o fuerzas (§ 3)?

1. Dios, dioses y héroes

Ya en época temprana los griegos sustituyeron la palabra indoeuropea **deiwos* (latín *deus*) con *theos* para denotar la categoría más poderosa entre los seres sobrenaturales que veneraban. La palabra *theos* está relacionada con el armenio *di-k*, 'dioses', y el latín *fanum*, 'santuario', pero su significado exacto permanece oscuro. A veces, sin embargo, los griegos utilizaban otro término. Si consideraban que un dios intervenía por un breve lapso de tiempo, de forma concreta o directa en sus vidas, hablaban de un *daimon*, término que sólo más tarde adquirió un sentido negativo[2].

[1] Véase, sin embargo, G. Sissa y M. Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs* (París, 1989). Una detallada panorámica historiográfica en: A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft* (Bamberg, 1987) = H. Flashar (ed), *Auseinandersetzungen mit der Antike* (Bamberg, 1990) 116-62.

[2] *Theos*: H. Rix, *Kratylos* 14 (1969 [1972]) 179f. *Daimon*: De Jong, *Narrators and Focalizers*, 158, 239-40.

Comparados con el Dios cristiano, los dioses griegos presentaban tanto parecidos como importantes diferencias. Como Él, ellos eran invisibles, aunque no eran ni dioses del amor, ni todopoderosos u omnipresentes. Además eran 'envidiosos y causa de perturbación' (Heródoto 1.32.1). Su presencia podía ser inquietante y, en ocasiones, horrorosa, pero, además, podían ser frívolamente amorales. El sentido de la justicia divina en Homero es ciertamente problemático, pero quizá lleguemos a entenderla mejor si nos imaginamos la relación entre los dioses y los hombres como la que mediaba entre los nobles y el pueblo. Aunque los dioses fueran quienes velaban por la aplicación de la justicia, sus obligaciones hacia los familiares y amigos tenían prioridad. Esto demuestra que en Homero no había un sistema legal desarrollado, por lo que no es de extrañar que la ausencia de una justicia divina fuera vista con malos ojos durante los períodos que conocieron una mayor regulación judicial[3].

La imprevisibilidad divina pasa a primer plano con la tragedia, como en el *Hipólito*, donde Poseidón hace salir a un toro del mar para matar a Hipólito. Este lado oscuro de lo divino es típico de la tragedia, pero la frecuencia de este aspecto en el género no debería llevarnos a establecer generalizaciones, pues un acercamiento a los dioses a partir del papel que desempeñan en la comedia nos proporcionaría resultados del todo diversos. Antes bien, lo característico de la religión griega es una combinación de la polarización y radicalización en la experiencia de lo divino[4].

La frivolidad de los dioses hace aún más evidente el trabajoso carácter de la existencia humana y es característico de su claro antropomorfismo, una de las mayores contribuciones de Homero a la religión griega[5]. Incluso la onomástica muestra su éxito: nombres

[3] Cf. H. van Wees, *Status Warriors* (Amsterdam, 1992) 142-9; de forma diferente, H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, ²1983); W. Kullmann, *Homerische Motive* (Stuttgart, 1992).

[4] Sobre la tragedia: J.D. Mikalson, *Honor Thy Gods* (Chapel Hill, 1991) 17-68, un estudio valioso, a pesar de su débil base teórica, cf. H. Yunis, *CR* 43 (1993) 70-2; R. Parker, 'Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology', en C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford, 1997) 143-60; C. Sourvinou-Inwood, 'Tragedy and Religion: Constructs and Meanings', *ibidem*, 161-86. Sobre la comedia: este aspecto no es tenido en cuenta por Gould, 'On Making Sense of Greek Religion'.

[5] J. Griffin, *Homer on Life and Death* (Oxford, 1980) 144-204 (para el lado serio de los dioses); W. Burkert, *Kleine Schriften* II: Orientalia (Göttingen, 2003)

como Atenodoro o Apolodoro sólo aparecen después de Homero. Sin embargo, el parecido entre los dioses y los hombres es sólo relativo. Tal como permite observar la aparición de Deméter en el *Himno Homérico* que lleva su nombre, las epifanías divinas presentan a los dioses como seres altos, hermosos, perfumados, inspiradores de reverencia, en suma, como 'superhombres'[6].

Debido al antropomorfismo se hizo necesario acentuar la línea que separaba lo divino de lo mortal[7]. En muchos mitos, se pone a prueba a los dioses: Ariadna compite en el arte de tejer con Atenea o Marsias pone en duda la habilidad de Apolo para tocar la flauta. Estas historias, como es de esperar, siempre acaban mal para los mortales, y lo mismo ocurre con las relaciones amorosas con los dioses. Sémele, por ejemplo, murió carbonizada al pedir a Zeus que se le mostrara en toda su gloria. El mensaje de estos mitos es claro: la distancia entre los dioses y los hombres es infranqueable[8].

El antropomorfismo, por otro lado, hizo a los dioses muy vulnerables a la crítica. Jenófanes (ca. 500 a.C.) fue el primero en expresarlo públicamente. Las generaciones de intelectuales que le siguieron se tomaron dicha crítica en serio e intentaron rebatirla por medio de la alegoría y el racionalismo. Otros se atrevieron a ir más lejos, y la alusión de Heródoto a la famosa máxima de Protágoras 'De los dioses soy incapaz de decir si existen o no, o qué aspecto tienen' (2.53.1), muestra hasta qué punto los intelectuales del siglo

96-118 (para su frivolidad). Sobre el antropomorfismo: J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals*, ed. F. Zeitlin (Princeton, 1991) 27-49; W. Burkert, *Kleine Schriften* I: Homerica (Göttingen, 2001) 80-94.

[6] Cf. H.S. Versnel, 'What did Ancient Man See when He saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Antiquity', en D. van der Plas (ed.), *Effigies Dei* (Leiden, 1987) 42-55; G. Mussies, 'Identification and Self-Identification of Gods in Classical and Hellenistic Greece', en R. van den Broek *et al.* (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Leiden, 1988) 1-18; B. Gladigow, 'Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium', *Visible Religion* 7 (1990) 98-121.

[7] Vid. también, R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology* (Cambridge, 1994) 146-9, para el llamativo carácter de esta línea divisoria en la *Ilíada*.

[8] Sobre las contiendas: I. Weiler, *Der Agon im Mythos* (Darmstadt, 1974) 37-128. Acerca de las relaciones amorosas: G. Piccaluga, *Minutal. Saggi di storia delle religioni* (Roma, 1974) 9-35.

V estaban cuestionando la tradicional imagen de los dioses (capítulo VII.2)[9].

Si los dioses se diferenciaban de los hombres, también eran diferentes de otra categoría de seres sobrenaturales, los héroes y heroínas[10], quienes, como Vernant ha señalado, ocupaban una posición intermedia entre los dioses y los hombres[11]. El origen de este grupo es todavía un enigma. La categoría del héroe debe haber estado ya bien establecida en época homérica, puesto que Homero describe, desde la perspectiva del narrador, las tumbas y el culto de los héroes como instituciones cultuales en desarrollo. Los hallazgos arqueológicos, sin embargo, indican que esta categoría no es mucho más antigua[12]. En última instancia, parece ser un común denominador para grandes figuras mitológicas como Heracles, divinidades venidas a menos como Helena (capítulo V.2, VI.1), héroes mitológicos culturales como Prometeo y figuras históricas importantes como Brásidas, el general espartano que fue muerto en acción en el 422 (capítulo VII.3)[13].

[9] Jenófanes: J. Lesher, *Xenophanes of Colophon* (Toronto, 1992) 78-119. Sobre las generaciones de intelectuales posteriores: D.C. Feeney, *The Gods in Epic* (Oxford, 1991) 5-33. Heródoto: Burkert, 'Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem', *MH* 42 (1985) 121-32.

[10] Para las heroínas véase J. Larson, *Greek Heroine Cults* (Madison, 1995) y D. Lyons, *Gender and Immorality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton, 1997), con la reseña crítica de F. Graf, *MH* 54 (1997) 263s.

[11] J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (París, 1974) 117-8.

[12] Cf. A. Henrichs, 'The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles', *Class. Ant.* 12 (1993) 165-80; J. Whitley, 'The Monuments That Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica', *AJA* 98 (1994) 213-30; C. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors* (Lanham, 1995); G. Lorenz, 'Die griechische Heroenvorstellung in früharchaischer Zeit zwischen Tradition und Neuerung', in Ch. Ulf (ed.), *Wege zur Genese griechischer Identität* (Berlín, 1996) 20-58.

[13] Acerca de Heracles: C. Bonnet y C. Jourdain-Annequin (eds.), *Héraclès* (Bruselas / Roma, 1992); E. Tagalidou, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit* (Jonsered, 1993); A. Verbanck-Piérard, 'Héraclès l'Athénien', en *eadem* y D. Viviers (eds.), *Culture et cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque* (Bruselas, 1995) 103-25; M. Schmidt, 'Linos, Eracle ed. altri ragazzi. Problemi di lettura', en *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota ed. etrusca dal vi al iv secolo a.C.* (Salerno, 1995) 13-25; U. Huttner, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt in griechischen Herrschertum* (Stuttgart, 1997); P. Iliadou, *Herakles in Makedonien* (Hamburgo, 1998). Prometeo: P. Pisi, *Prometeo nel culto attico* (Roma, 1990).

Normalmente, los héroes eran benévolos y desempeñaban un importante papel en la protección de los juramentos y en la defensa de las ciudades, pero también podían ser malignos y enviar todo tipo de enfermedades. En un fragmento publicado en 1967, el coro de los *Héroes* de Aristófanes dice: 'somos los guardianes de lo bueno y lo malo; vigilamos al injusto, a los ladrones y asaltantes de caminos, y les enviamos enfermedades, la hipocondría, la tos, hidropesía, catarros, sarna, gota, locura, eczemas, hinchazones, malaria y fiebres'[14].

El radio de acción de los héroes era, por lo general, más limitado que el de los dioses y su culto se concentraba en torno a una tumba, aun cuando, en ocasiones, las funciones de unos y otros se solaparan y algunos héroes fueran llamados 'dioses'. De hecho, las fronteras entre los dioses y los héroes eran permeables y había en el mundo griego una gran variedad de concepciones sobre la figura del héroe[15].

¿Qué era lo que definía la identidad de un dios? La pregunta puede parecer sorprendente, puesto que, recientemente, se ha cuestionado incluso la posibilidad de encontrar cierta unidad bajo los múltiples y variados aspectos de las divinidades griegas. Las representaciones de los dioses, de hecho, podían variar enormemente, incluso, dentro de una misma ciudad. En cualquier caso, diversos factores ayudaban para conformar un núcleo reconocible. Lo más importante era, quizá, el nombre de la divinidad, el cual se precisaba aún más por medio de un epíteto que indicaba función u origen, como Hermes *Agoreo* ('del ágora') o Deméter *Eleusina* ('de Eleusis') (capítulo VII.1)[16]. Sin embargo, pocos nombres de divinidades eran inteligibles a primera vista y aquellos que en origen lo eran, como *Apellon* (derivado de *apella*, la palabra doria para 'asamblea') o la divinidad de los partos, *Eleuthyia* ('La que viene'), fueron en segui-

[14] Aristófanes, fragmento 322, traducido y comentado por Parker, *Miasma*, 243s.

[15] E. Kearns, *The Heroes of Attica* (Londres, 1989); J. Larson, *Greek Heroine Cults* (Madison, 1995); D. Lyons, *Gender and Immorality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton, 1997); V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (eds), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Suppl. *Kernos* 10 (Lieja, 2000).

[16] Contra la posibilidad de unidad bajo la variedad: R. Seaford, *Class. Rev.* 40 (1990) 173. Hermes Agoreo: Graf, *NK*, 270; M. Osanna, 'Il culto di Hermes Agoraios ad Atene', *Ostraka* 1 (1992) 215-22.

da oscurecidos y transformados, respectivamente, en Apolo (§ 3) e Ilitía (capítulo III.2). El carácter imponente de los dioses impedía un acercamiento directo[17].

Al nombre de la divinidad se le daba contenido por medio del mito (capítulo V), que narraba su familia y hazañas. Los vínculos familiares eran una forma de establecer conexiones entre las divinidades o de indicar funciones afines. No se puede separar, por ejemplo, el hecho de que Leto fuera madre de Apolo y de Ártemis de la conexión que presentan las tres divinidades con la iniciación[18]. Las hazañas de los dioses servían para definir las funciones divinas o para reflexionar sobre ellas. Los *Himnos Homéricos*, por ejemplo, presentan a Hermes como un ladrón, a Afrodita como una seductora, y a Deméter como fundadora de los Misterios Eleusinos. Los *Himnos* también narran apariciones de los dioses: Dioniso tiene el aspecto de 'un muchacho al borde de la adolescencia' y Apolo el de 'un vigoroso joven al punto de alcanzar la edad adulta'.

Asimismo, el arte no sólo reflejaba la imagen mental que los griegos tenían de sus dioses, también contribuía a darle forma. La cerámica y los espejos a menudo presentan a lo dioses con atributos fijos: a Poseidón con el tridente, a Atenea con la lechuza (fig. 1), a Zeus con el rayo, y a Afrodita con las palomas (fig. 2)[19]. Estos atributos deben haber servido para identificar a los diferentes dioses, de la misma forma que en los sueños los dioses siempre presentaban el aspecto conocido por las representaciones pictóricas y escultóricas, a menudo de carácter local[20].

[17] Para los nombres: B. Gladigow, 'Gottesnamen I', *RLAC* 11 (1981) 1102-1238; F. Graf, 'Namen von Göttern im klassischen Altertum', in *Handbuch der Namenforschung* (Berlín / Nueva York, 1995).

[18] Bremmer, *Mnemosyne* IV 42 (1989) 263; sobre la relación de Leto con la iniciación en Quíos, cf. Graf, *NK*, 60s.

[19] Para Poseidón: C. Bérard, 'Iconographie-Iconologie-iconologique', *Etudes de Lettres* 1983, 5-37, esp. 15-20. Atenea: C. Bron, 'La gent ailée d'Athéna Poliade', en C. Bron y E. Kassapoglou (eds.), *L'Image en jeu de l'antiquité à Paul Klee* (Lausanne, 1992) 47-65; H. Shapiro, 'From Athena's Owl to the Owl of Athens', en Rosen/Farrell, *Nomodeiktes*, 213-24. Zeus: K.W. Arafat, *Classical Zeus* (Oxford, 1990) 166, señala que el rayo de Zeus desaparece casi totalmente desde finales del siglo V. Palomas: L. Robert, *Opera minora selecta* 7 (1990) 159-83.

[20] Cf. F.T. van Straten, 'Daikrates' Dream', *BAB* 51 (1976, 1-38), 14-6; B. Gladigow, 'Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion', *Visible Religion* 4-5 (1985-86) 114-33.

Un último factor determinante era el culto. El que tuviera un lugar prominente o no en el calendario (capítulo IV.3), el que su santuario estuviera ubicado en la ciudad o en el campo (capítulo III.2), la naturaleza normal o 'anormal' de las víctimas sacrificiales (capítulo IV.2), o si el tipo de ritual ratificaba o cuestionaba el orden social (capítulo IV.3) eran elementos que contribuían a generar una percepción determinada de los dioses y a reforzar la imagen que los fieles tenían de ellos[21].



1. Atenea con la lechuza.



2. Espejo de bronce griego con Afrodita y palomas. Éstas eran el regalo típico de enamorados en la Grecia antigua.

[21] Interesantes observaciones sobre la naturaleza de los dioses en M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce* (París, 1992²) 1-34.

2. *El panteón*

Antes de pasar a hablar de los dioses en particular, debemos considerar al panteón como un todo. Los dioses principales eran el grupo de los doce olímpicos que residía en el Monte Olimpo. Su número se remonta, al menos, al siglo VI, pues Pisístrato el Joven dedicó un altar a los Doce Dioses en el ágora (ca. 520 a.C.), que servía como punto de de partida para medir las distancias desde Atenas a otras localidades[22].

¿Cómo debemos poner orden en esta mezcolanza de dioses que incluía, además, numerosas divinidades menores, como Pan y las Ninfas (capítulo VII.2)? Durante mucho tiempo, una solución generalizada fue, y todavía es[23], distinguir entre dioses olímpicos y ctónicos (esto es, dioses de la tierra y de los infiernos). Esta visión surgió durante el romanticismo y ya era canónica a principios del siglo diecinueve. Siguiendo un apunte de Porfirio en *La Cueva de las Ninfas* (6), se decía que los Olímpicos tenían templos y altares altos y cuadrangulares, sobre los que se depositaban ofrendas incruentas comestibles, mientras que los ctónicos y los héroes sólo tenían altares bajos y circulares, para sacrificios cruentos. La arqueología moderna, sin embargo, ha demostrado que durante la época clásica esta distinción no es siempre válida: Dioses ctónicos, como Zeus Miliquio, puede tener un altar tanto alto como bajo[24].

[22] C.R. Long, *The Twelve Gods of Greece and Rome* (Leiden, 1987); S. Angiolillo, 'Hestia, l'edificio F e l'altare dei 12 Dei ad Atene', *Ostraka* 1 (1992) 171-6; R. Nünlist, *ZPE* 99 (1993) 250 (en la Grecia actual es todavía costumbre jurar por 'los doce dioses'); S. Georgoudi, 'Les Douze Dieux des Grecs: variations sur un thème', en *eadem* y J.-P. Vernant (eds.), *Mythes grecs au figuré* (París, 1996) 43-80, 219-21 y 'Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec', *Kernos* 11 (1998) 73-83.

[23] Cf. Burkert, *GR*, 199-203; A. Henrichs, 'Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama', en Hofmann/Harder, *Fragmenta dramatica*, 162-3.

[24] F.T. van Straten, *BAB* 49 (1974) 187-9 (altares); S. Scullion, 'Olympian and Chthonian', *CA* 13 (1994), 75-119; R. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800* (Frankfurt, 1994), 21-32; R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult* (Stockholm, 1999); G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults* (Lieja, 2002); R. Hägg (ed.), *Greek sacrificial ritual, Olympian and chthonian* (Estocolmo, 2005). Para Zeus Miliquio, véase Graf, *NK*, 24, 204s.

Recientemente J.-P. Vernant y su escuela han insistido en que el panteón es un sistema, del que deberían estudiarse más sus estructuras que sus dioses particulares. ¿Qué dioses suelen aparecer en parejas y cuáles se oponen entre sí? ¿De qué forma intervienen? ¿Qué lógica gobierna su existencia? Junto a estas cuestiones, deberíamos también intentar descubrir las jerarquías, a menudo ocultas, de dicho panteón. El estudio sobre las representaciones de los dioses ha abierto nuevas perspectivas en este campo. Un buen ejemplo es una cerámica de figuras negras de Sófilo (ca. 580 a.C.) que muestra la procesión nupcial de las bodas de Tetis y Peleo dirigiéndose a la casa de este último: vemos a Hestia y a Deméter, a Cariclo y a Leto, Dioniso, Hebe, Quirón, Temis, y a tres ninfas; Hera y Zeus van en un carro seguido de tres figuras femeninas (la inscripción correspondiente se ha perdido); Anfitrite y Poseidón en un carro seguidos por tres Gracias; Afrodita y Ares en un carro seguidos por cinco Musas; Apolo y Hermes en un carro seguidos por tres Musas; Atenea y Ártemis en un carro seguido por las tres Moiras, Océano y dos Ilitías (capítulo III.2) La procesión se cierra con Hefesto montado en un burro. Como es lógico, Hades no aparecía en una festividad de este tipo. La procesión no sólo muestra que algunos dioses eran incluidos en parejas, sino que revela también una clara jerarquía: algunos dioses van en carro, otros a pie. Teniendo en cuenta estas nuevas perspectivas, nos ocuparemos a continuación de los dioses más importantes y concluiremos con el análisis de las estructuras y jerarquías del panteón griego y con la cuestión de si los dioses griegos eran personas, fuerzas, o ambas al mismo tiempo[25].

3. Dioses del orden y del 'desorden'

La divinidad más importante del panteón griego era Zeus, cuya evolución de dios relacionado con el tiempo, que se veneraba en las cimas de las montañas, a dios supremo denota influencias de Anatolia, que también es el origen de los mitos de sucesión que narran su llegada al poder. Zeus, sin embargo, nunca llegó a alcanzar la posición de Júpiter Capitolino en Roma: sus festivales no eran importantes y sólo algunas ciudades dieron su nombre a meses

[25] Vernant, *Mythe et société*, 103-20; Bruit/Schmitt, *RG*, 176-214; A.-F. Laurens y F. Lissarrague, 'Entre dieux', *Metis* 5 (1990 [1992]) 53-73 (Sófilo).

del año. Zeus se convirtió pronto en el guardián del orden social y moral[26]. La primera mujer de Zeus fue Dione, cuyo nombre aparece en el linear B, pero 'sobrevivió' sólo en la distante Dodona y en la lejana Panfilia. Ya en época micénica fue sustituida por Hera, cuyo nombre significa, probablemente, 'Señora'. Hera era la diosa que 'tiene las llaves del matrimonio' (Aristófanes, *Thesm.* 973) y con esta función su culto era panhelénico, aunque no prominente. En Samos, recibía ofrendas votivas en forma de barcos, pues es característico de la flexibilidad del politeísmo griego el que la importancia del mar en Samos añadiera elementos a su culto[27].

Si Zeus era el 'jefe' del panteón, Atenea y Apolo tenían el mayor número de santuarios en ciudades importantes (capítulo III.2). El templo de Atenea está documentado en muchas acrópolis del mundo griego. Su estatua, el paladio, servía a la polis como talismán, y frecuentemente recibía el epíteto de *Polias* o *Polioukhos*. En tanto que diosa de la ciudad, también protegía a la nueva generación. En Atenas, durante el festival de las Apaturias, en su honor y en el de Zeus, los jóvenes eran introducidos en las fratrías. Asimismo, durante las Arreforias, las jóvenes participantes, o *arrhephoroi*, culminaban su colaboración en el tejido del nuevo peplo para las Panateneas (capítulo IV.2) con un ritual secreto que las confrontaba con la sexualidad y las preparaba para la vida adulta (capítulo VI.1). Esta función iniciadora, aunque no falte en otras partes de Grecia, era especialmente importante en la ciudad de Atenea, lo que representa una muestra más de la flexibilidad del politeísmo griego[28].

[26] En general: H. Verbruggen, *Le Zeus crétois* (París, 1981); Arafat, *Classical Zeus*; *DDD* s.v. Zeus (F. Graf).

[27] Sobre Dione, věase E. Simon, *LIMC* III. (1986), s.v.; G. Dunkel, 'Vater Himmels Gattin', *Die Sprache* 34 (1988-90: 1-26) 16f. Hera: C.J. Ruijgh, *Scripta minora* II (Amsterdam, 1996) 232-3 (sobre el nombre); Graf, *NK*, 206 (acerca de su matrimonio); H. Kyrieleis, 'The Heraion at Samos', en N. Marinatos y R. Hägg (eds), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (Londres, 1993: 125-53) 141-3 (sobre los barcos); G. Casadio, 'Hera a Samo', en E. Cavallini (ed), *Samo: storia, letterature, scienza* (Pisa / Roma, 2004) 135-55. En general: A. Kossatz-Deissmann, *LIMC* V.1 (1990) s.v.; J. de La Genière (ed), *Héra: images, espaces, cultes* (Nápoles, 1997).

[28] Acerca de los talismanes: C.A. Faraone, *Talismans & Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (Nueva York, 1992). Para los epítetos Polias / Polioukhos, véase Graf, *NK*, 44, 181f, 209 (archivos). Acerca de la relación de Atenea con la iniciación: C. Calame, *Choruses of Young Women in*

La función protectora de Atenea se reflejaba claramente en su aspecto armado, fruto, probablemente, de la influencia de diosas populares armadas de Oriente[29]. En época de guerra, Atenea daba consejo a los combatientes – como muestra su estrecha relación con Aquiles u Odiseo, en Homero. Esta Atenea hacía gala de la misma inteligencia que Atenea Ergane, la diosa del hilado y del tejido, dos de las ocupaciones más importantes de las mujeres griegas: en muchos santuarios de Atenea se encuentran exvotos de ruecas y pesas de telar. La inteligencia de Atenea, sin embargo, no sólo la ponía en relación con las habilidades femeninas, sino también con los artesanos (y, por tanto, con Hefesto), con los carpinteros que construyeron la nave Argo y el caballo de Troya, y con los jinetes y el control de los caballos. En todos estos casos Atenea representa la civilización e inteligencia frente a la naturaleza y la fuerza bruta[30].

El nombre del dios Apolo, otro dios central de la polis, solía ponerse en relación con las asambleas anuales dorias, las *apellai*, durante las que se integraba a los jóvenes en la comunidad de los adultos. Recientemente, sin embargo, dicha interpretación has sido refutada[31]. Aún así, sigue siendo verdad que Apolo se encuentra a medio camino entre la adolescencia y la edad adulta. Es precisamente este aspecto del dios Apolo el que le hizo guardián de los ritos de iniciación al mismo tiempo que centro de las instituciones políticas de la polis, en especial cuando lleva los epítetos *Delfinio* y *Liceo*. Esta función explica por qué Apolo estaba estrechamente relacionado con la música y la danza, puesto que la juventud griega debía saber cantar y bailar, y también explica por qué era el dios por antonomasia de la colonización: la situación de los grupos de colonizadores fuera de la civilización era a menudo semejante a la de aquellos que iban a iniciarse. La incorporación de los efebos también

Ancient Greece (Lanham, Maryland, 1997) 128-34; F. Graf, 'The Locrian Maidens', en Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, 250-70.

[29] G. Colbow, *Die kriegerische Istar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends* (Múnich, 1991).

[30] Para Atenea Ergane, véase Graf, *NK*, 211-2. Sobre la cuestión de la inteligencia frente a la violencia, véase el estudio fundamental de M. Detienne y J.-P. Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (Hassocks, 1978) 187-213. En general: P. Demargne, *LIMC* II.1 (1984) s.v.; J. Neils (ed.), *Worshipping Athena* (Madison, 1996); *DDD* s.v. Athena (F. Graf).

significaba un nuevo comienzo para la sociedad. Apolo representa esta renovación gracias a su asociación con la purificación, que, a menudo, separa lo viejo de lo nuevo, la cultura de la naturaleza, y lo puro de lo impuro. Este carácter purificador quizá explique también su lado 'adivinatorio', como dios de los adivinos y 'señor' del oráculo de Delfos, pues así como separaba lo puro de lo impuro, distinguía también lo cierto de lo incierto en el presente, en el pasado y en el futuro, aun cuando sus revelaciones fueran, casi siempre, ininteligibles para los hombres[32].

Ártemis, la hermana de Apolo, procede de una época en la que cazar era aún de una importancia capital. Así lo testimonia su título 'Señora de los animales' (*Il.* 21.470) y la iconografía correspondiente. La etnología demuestra que estos Señores o Señoras de los animales eran dioses de la iniciación, y esto explicaría por qué Ártemis presidía el paso de las muchachas a la edad adulta y, en algunas ciudades, incluso la iniciación de los jóvenes. La iniciación se refleja incluso en el mito, que, a menudo, representa a Ártemis y sus ninfas cazando en lugares agrestes. Su lugar fuera de la civilización, en el límite de la cultura, explica también otros aspectos: Ártemis representa la aparición del desorden en los festivales de inversión de roles (capítulo IV.3) o marca la línea divisoria entre la normalidad y la anormalidad, cuando recibe sacrificios antes y después de la batalla –Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), el más grande helenista de la época moderna[33], la llamó, con acierto, 'Göttin des Draussen' ('Diosa de lo de fuera')[34].

[31] R.S.P. Beekes, 'The Origin of Apollo', *JANER* 3 (2003) 1-21.

[32] Iniciación: M. Jameson, 'Apollo Lykeios in Athens', *Archaiognosia* 1 (1980) 213-36; Graf, *NK*, 56-7 (Delphinios), 220-7 (Lykeios). Música: S. Sarti, 'Gli strumenti musicali di Apollo', *AION* 14 (1992) 95-104. En general: W. Lambrinudakis, *LIMC* II.1 (1984) s.v.; H.S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Leiden, 1993) 289-334; M. Micheli, 'La statua di Apollo Delios, opera di Tektaios e Angelion', *Prospettiva* 78 (1995) 2-21.

[33] Para su visión bastante personal de la religión griega, véase A. Henrichs, ' "Der Glaube der Hellenen": Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik', en W.M. Calder III *et al.* (eds.), *Wilamowitz nach 50 Jahren* (Darmstadt, 1985) 262-305 (Ártemis: 302-3).

[34] C. Calame, *Choruses of Young Women in Ancient Greece*, passim; Graf, *NK*, 52 (muchachos), 237-8 (muchachas), 243-9 (orden/desorden), 414-5 (muchachos); K. Dowden, *Death and the Maiden* (Londres, 1989), passim.

Como Apolo, Ártemis desempeñaba, en sus manifestaciones como *Phosphoros* ('La que trae la luz') o como *Soteira* ('Salvadora'), un papel en la vida del estado. 'Luz' a menudo significa en griego 'vida' o 'salvación' y muchas leyendas narraban la intervención de Ártemis en una situación difícil para la comunidad: un rayo de luz indicó el camino a Trasibulo y a sus seguidores en su exitosa intervención para restaurar la democracia en Atenas en el 403; y los bizantinos se salvaron de Filipo II y de sus macedonios excavadores de túneles, gracias a las nubes de fuego enviadas por Ártemis *Phosphoros*. Como ocurre con el Apolo 'purificador', el carácter 'salvador' de la diosa puede entenderse a partir del papel que Ártemis desempeñaba en la iniciación, pues salvaba a la comunidad de la extinción gracias al ingreso de nuevos miembros[35].

Si Zeus, Atenea y Apolo ocupaban el centro de la polis, la posición de otros dioses estaba 'desplazada del centro'. Poseidón estaba en relación con el mar, los terremotos, los caballos y las asociaciones de hombres. Ya Homero lo representa conduciendo su carro sobre las olas, mientras los monstruos de las profundidades juegan debajo de él, pues 'conocen a su señor' (*Il.* 12.28). Poseidón también dominaba la fuerza de la tierra: los terremotos eran atribuidos a su cólera, y en muchas ciudades, en especial en la costa oeste de la actual Turquía, donde los terremotos eran más frecuentes, se le veneraba como *Asphaleios* ('Inamovible').

Además de dominar las fuerzas de la naturaleza, el dios se asociaba con la crianza y las carreras de caballos, como ilustra su epíteto *Hippios*. En fin, Poseidón era el ancestro de varias tribus, como los beocios y los eolios, era el dios de las alianzas, como la liga jónica, y quien supervisaba el desarrollo de los jóvenes. No extraña, por ello, que a las mujeres se les prohibiera la entrada en algunos santuarios de este dios machista. En resumen, Poseidón es el dios del desorden en la naturaleza y de la fuerza bruta en el hombre y en los animales.

Diversos mitos describen la derrota sufrida por Poseidón ante otros dioses, en particular ante Apolo y Atenea, como bien ilustra un famoso mito ateniense. Cuando Atenea y Poseidón lucharon por su supremacía en el Ática, el dios hizo brotar el mar salado –del que,

[35] Graf, *NK*, 228-43 (*Phosphoros, Soteira*). En general: L. Kahil, *LIMC* II.1 (1984) s.v.; Vernant, *Mortals and Immortals*, 195-257; S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space* (Berkeley / Los Angeles / Londres, 2004) 178-230.

se decía que aún había huellas visibles en la Acrópolis–, mientras que ella plantó el primer olivo. En el juicio que tuvo lugar a continuación, prevaleció Atenea. El mensaje del mito es claro: aunque el poderío de Poseidón fuera indiscutible, no había lugar para el dios en la ordenada ciudad-estado griega[36].

En muchos sitios, Poseidón estaba en estrecha relación con Deméter. La naturaleza de esta conexión no está del todo clara, pero parece indicar que se percibía a Deméter como una diosa cuya relación con el orden social era problemática. Esta impresión parece confirmarse por la ubicación de su santuario extramuros (capítulo III.2), por el hecho de que su víctima sacrificial preferida fuera el cerdo 'anormal' (capítulo IV.2) y por el raro mito arcadio que narra cómo Poseidón se convirtió en semental, cuando Deméter huyó de él transformándose en yegua, y engendró, así, al primer caballo – un tipo de mito con claros paralelos indoeuropeos[37].

Más positivamente, el *Himno a Deméter* narra de forma conmovedora cómo Deméter buscó a su hija raptada, Perséfone, y cómo, a su regreso, instituyó los misterios de Eleusis (capítulo VII.1)[38]. Más tarde, su conexión con la fertilidad hizo que se le añadiera el don de la agricultura (capítulo VI.3). En algunos sitios se asoció a la diosa, incluso, con el poder político, como bien testimonia el culto que le rendía la familia dirigente de los Deinoménidas de Sicilia y la familia real de Éfeso[39].

Con el tiempo, sin embargo, el papel político de Deméter perdió importancia y el lado positivo de su relación con la fertilidad fue eclipsado por otra faceta de la diosa. El festival en honor a Deméter, las Tesmoforias, era el festival por antonomasia de las mujeres, y du-

[36] Bremmer, ' "Effigies dei" in Ancient Greece: Poseidon', en Van der Plas, *Effigies Dei*, 35-41.

[37] W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1979) 127-8; W. Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts* (Chicago / Londres, 1980) 166-212 (con interesantes paralelos, pero interpretaciones poco creíbles).

[38] Un papiro en latín publicado recientemente, proporciona aún más apoyo a la tradición según la cual Deméter bajó al Hades para buscar a Perséfone, cf. G. Harrison y D. Obbink, 'Vergil, Georgics, I 36-39 and the Barcelona Alcestis', *ZPE* 63 (1986) 75-81.

[39] L. Farnell, *Cults of the Greek State* 3 (Oxford, 1907) 68-75; cf. también Heródoto 7.153 (Deinoménidas); Estrabón 14.1.3 (Éfeso), y el sobrenombre *Patroie* que le daban en Tasos (*SEG* 29.766).



3. Dioniso con cántaro y sátiro con miembro erecto.

rante el mismo se excluía a los hombres de las relaciones sexuales y, en ocasiones, aunque sólo fuera de forma simbólica, del poder (capítulo VI.3). Como bien ha señalado Burkert, es este aspecto de la diosa, y no su relación con la agricultura, lo que le confería un lugar "excéntrico" en un orden social y religioso que era controlado exclusivamente por hombres[40].

Por último, tenemos a Dioniso, el dios más discutido en época moderna. Solía creerse que era un dios tardío, aunque una tablilla en linear B hallada recientemente en Khaniá (Creta) ha establecido definitivamente su presencia en el panteón micénico[41]. Los estudios

[40] *Contra* Burkert (cap. 1, nota 3) 240. Deméter: Burkert, *GR*, 159-61; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Roma, 1986); L. Beschi, *LIMC* IV.1 (1988) s.v.; M. Lambert, 'Nomkhubulwana: the Zulu Demeter', *Akroterion* 35 (1990) 46-59. Para la figura de Poseidón: O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* 2 (Múnich, 1906) 1138.

[41] E. Hallager *et al.*, 'New Linear B Tablets from Khania', *Kadmos* 31 (1992) 61-87; para la etimología de su nombre, véase M.S. Ruipérez, *Opuscula selecta* (Innsbruck, 1989) 293-7; G. Dunkel, en H. Hettrich *et al.* (eds.), *Verba et Structurae. Festschrift Klaus Strunk* (Innsbruck, 1995) 10-3.

recientes, en especial los de J.-P. Vernant y su escuela, han analizado a Dioniso, sobre todo, como dios de la máscara, y le han definido como el Otro, el dios que es, al mismo tiempo, hombre y mujer, joven y viejo, y está cerca y lejos[42]. Este acercamiento, sin embargo, no es muy convincente: por un lado, Dioniso nunca lleva máscara y, por otro, las oposiciones polares que suelen dar pie a semejante interpretación, en general, ni están documentadas en una época temprana ni son concluyentes. El Dioniso afeminado parece estar en relación con la iniciación, durante la que se solía vestir, temporalmente, a los jóvenes con ropas femeninas (capítulo IV.3)[43].

Pero, además, este acercamiento es metodológicamente errado. Nuestro punto de partida debe ser el de los festivales en honor del dios, pues son éstos los más antiguos testimonios acerca de su esfera de acción y hablan, además, un leguaje claro: a pesar de que en ellos abunde el jolgorio, los festivales en honor de Dioniso también presentan rasgos de una ruptura del orden social. Este es el caso de la división de la sociedad en dos grupos según los dos sexos, durante las populares Agrionias, la igualdad de los esclavos durante las Antesterias (capítulo IV.3), o la prominencia del *phallus* durante las Dionisias. A veces, su carácter de 'anti-orden' podía hacer de los festivales algo desagradablemente ambiguo: en Quíos las fuerzas armadas ocupaban las calles que conducían al ágora, donde, presumiblemente, tenía lugar el sacrificio en honor de Dioniso durantes las Dionisias. En algunas de las islas vecinas el lado 'peligroso' de Dioniso pasó a primer plano en algunos de sus epítetos: en Quíos era llamado *Omadios* o 'Crudo', en Lesbos, *Omestes* o 'Comedor de carne cruda' (capítulo VI.3) y en Ténedos, *Anthroporrhaistes* o 'Des-

[42] Excelentes sinopsis se ofrecen en A. Henrichs, 'Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard', *HSCP* 88 (1984) 205-40 e idem ' "He Has a God in Him": Human and Divine in the Modern View of Dionysus', en T. Carpenter y C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus* (Ithaca, 1993: 13-43) 31-9 (Vernant *cum suis*) y 'Der rasende Gott. Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur', *A&A* 40 (1994) 31-58. Véase también H. Cancik, *Dioniso in Germania* (Roma, 1988).

[43] Para la ausencia de máscara, véase C. Bérard y C. Bron, 'Dionysos, le masque impossible', en F. Berti (ed.), *Dionysos: mito e mistero* (Ferrara, 1991) 309-20. Sobre las oposiciones polares de tipo tardío: cf. Henrichs, 'Loss of Self', 235 nota 85. Travestismo: Bremmer, 'Transvestite Dionysos', *The Bucknell Review* 43 (1999) 183-200.

tructor de hombres'. El mito subrayaba este lado negativo haciendo venir a Dioniso desde un país bárbaro, Tracia, al igual que hacía con Ares, otro dios problemático (capítulo IV.3)[44].

Similares ambigüedades son también evidentes en los sátiros y ménades, sus míticos seguidores. El drama satírico y la cerámica suele presentar el lado feliz del mundo dionisíaco a través de los sátiros: bufonadas, bebida y todo tipo de actividades sexuales (fig. 3, 4). Aún así, muchas de estas últimas, como la masturbación o el apareamiento con animales, eran objeto de un claro rechazo social, aunque al propio dios se lo asociaba a veces con la mula, un animal, por lo demás, bastante lascivo (fig. 5)[45]. La tragedia representaba a sus seguidoras femeninas, las ménades, tanto en estado de serenidad, como cometiendo los más atroces asesinatos en estado de éxtasis, como bien ilustran las *Bacantes* de Eurípides. De hecho, Dioniso frecuentemente recibía el epíteto *Bakkhos* (o una de sus variantes), que es el término griego por excelencia para nombrar el éxtasis y la locura[46].

Las relaciones de Dioniso con los otros dioses también revelan esta tensión entre orden y caos. No extraña que, en ocasiones, se lo relacione con Afrodita, pues el vino y el amor iban también juntos en la Antigüedad. También estaba en relación con Ártemis, quien, en tanto que diosa que vigila las fronteras de la normalidad (vid. *supra*), solía supervisar la restitución del orden después del desorden dionisíaco, como cuando cura de la locura a las hijas de Preto (capítulo VI.2). Es bastante sorprendente que incluso se lo llegara a asociar

[44] Para las Agrionias: Graf, *NK*, 79f; Dowden, *Death and the Maiden*, 82-5. Sobre el Dioniso 'peligroso': Graf, *NK*, 74-96; además, en la actualidad, *P. Oxy.* 53.3711 (aclaración local del sobrenombre *Omestes*).

[45] R. Seaford, *Euripides: Cyclops* (Oxford, 1984); T. Carpenter, *Dionysian Imagery in Archaic Art* (Oxford, 1986); A. Henrichs, 'Myth Visualized: Dionysos and His Circle in Sixth-Century Attic Vase-Painting', en *Papers on the Amasis Painter and His World* (Malibu, 1987) 92-123; F. Lissarrague, 'The Sexual Life of Satyrs', en Halperin, *Before Sexuality*, 53-81; G.M. Hedreen, *Silens in Attic Black-Figure Vase-Painting* (Ann Arbor, 1992).

[46] Graf, *NK*, 285-93; véase también S.G. Cole, *GRBS* 21 (1980) 226-31; A. Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie* (Tubinga, 1991) 228s, reseñado por G. Casadio, *QS* 38 (1993) 185-98. Para el papel de Dioniso en la tragedia, véase S. des Bouvrie, 'Creative Euphoria. Dionysos and the Theatre', *Kernos* 6 (1993) 79-112.

con Apolo, como era claramente el caso en Delfos, donde Dioniso 'reinaba' los tres meses de invierno y Apolo el resto del año[47]. Sin embargo, es quizá esta relación la que mejor resume el lugar de Dioniso en la sociedad griega: la sociedad no puede sobrevivir sin un relajamiento temporal del orden social, pero el orden debe siempre ser restituido de nuevo[48].

Si tuviéramos más espacio habríamos estudiado también las figuras de Hermes (vid. *infra*), Hefesto, Afrodita y Ares (capítulo IV.3), los Dioscuros[49], los vientos[50] y otras personificaciones como Irene ('Paz') y Tánatos ('Muerte')[51], pero lo que llevamos analizado hasta ahora es, quizá, suficiente para sacar algunas conclusiones.

En primer lugar, Vernant y su escuela tienen razón en llamar la atención sobre las relaciones entre los dioses. Es importante ver que Atenea y Poseidón están en relación, aunque de diferente forma, con los caballos, que Apolo y Atenea siempre derrotan a Poseidón, y que Apolo y Dioniso representan dos polos opuestos que son igual de necesarios para la ciudad. Pero, por otro lado, estas conexiones de ninguna manera pueden sustituir a un estudio de la esfera de acción de los diferentes dioses. Apolo y Atenea son algo más que la suma de sus conexiones, pues el panteón griego no era el producto de un estudiante de lógica[52].

En segundo lugar, si volvemos por un momento a la cerámica de Sófilo, vemos que aquellos dioses que estaban en el centro del orden social iban en carro: Zeus, Atenea, Apolo y Ártemis. Si se

[47] Sobre Afrodita, E.R. Dodds, *Euripides: Bacchae* (Oxford, ²1960) 123. Ártemis: Graf, *NK*, 242s. Apolo: Burkert, *Homo necans* (Berkeley, 1983) 123-5; Gasparri, *LIMC* s.v., 467s; C. Calame, *Thésée et l'imaginaire Athénien* (Lausanne, 1990) 364-9.

[48] Para Dioniso en general, véase A. Henrichs, 'Changing Dionysiac Identities', en B. Meyer y E. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-definition* III (Londres, 1982) 137-60, 213-36; C. Gasparri, *LIMC* III.1 (1986), s.v.; Versnel, *Ter Unus*, 96-205; Carpenter/Faraone, *Masks of Dionysus*; *DDD*, s.v. Dionysos (Graf).

[49] E. Köhne, *Die Dioskuren in der griechischen Kunst von der Archaik bis zum Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr.* (Hamburgo, 1998).

[50] G. Nenci, 'Il sacrificio Tarentino dell'asino al venti', *ASNP* III 25 (1995) 1345-58.

[51] H. Willinghöfer, *Thanatos* (Marburgo, 1996). Acerca de las personificaciones, véase H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art* (Kilchberg / Zúrich, 1993).

[52] Para la opinión contraria véase Bruit/Schmitt, *Religion*, 185, para quienes "el panteón griego es 'una perfecta construcción lógica'".

tiene en cuenta el perturbador efecto de la fuerza y de la sexualidad masculinas, podría sorprender que estos dioses sean acompañados de Poseidón, Ares y Afrodita, pero la fuerza del hombre siempre siguió siendo necesaria para la pervivencia de la polis, a la vez que el placer sexual era necesario para su reproducción[53]. Sin embargo, tanto la ubicación de los santuarios de Poseidón (capítulo III.2), como el carácter anormal de las víctimas sacrificiales de Ares y Afrodita (capítulo IV.2) demuestran que estas tres divinidades se encontraban más al margen del orden social. Por otro lado, los grandes dioses que iban a pie, Deméter y Dioniso, son aquellos en cuyos festivales el orden social era temporalmente suspendido, ya sea por el predominio de las mujeres, ya por el protagonismo del vino y el *phallus*. Dado que ambos dioses faltan (casi por completo) en Homero y que ambos son los dioses de los cultos mistéricos por excelencia (capítulo VII.1)[54], la conclusión obvia es que se consideraba que ocupaban una posición excéntrica en el panteón griego. La posición de los dioses en otras cerámicas confirma esta impresión: un lugar central para Zeus y Apolo, y uno excéntrico para Ares, Hermes (el dios de los ladrones, mercaderes y efebos, en resumen, de grupos marginales), Poseidón, y Dioniso[55]. Evidentemente la relación de una divinidad con el orden social era algo importante para los griegos en la construcción (consciente o inconsciente) de su panteón[56].



4. Sátiros pisando la uva y mono bajo la mesa.

[53] Para este carácter ambiguo de algunos dioses griegos, véase también Oudemans/Lardinois, *Tragic Ambiguity*, 95s.

[54] P. Wathelet, 'Dionysos chez Homère ou la folie divine', *Kernos* 4 (1991) 61-82.

[55] De todas formas, nunca debemos de perder de vista el contexto, pues Dioniso a menudo ocupa un lugar central en escenas de bebida.

[56] Cerámica: Laurens/Lissarrague, 'Entre dieux'; Arafat, *Classical Zeus*, 177-8 (Zeus); Ph. Bruneau, *LIMC* II.1 (1984), 491 (Ares). Hermes: G. Siebert, *LIMC* V.1 (1990), s.v.; C. Miquel, 'Images d'Hermès' y J.-L. Durand, 'L'Hermès multiple', en Bron/Kassapoglou, *L'image en jeu*, 13-23, 25-34, respectivamente.



5. Dioniso, montado en una mula, con su pantera.

Pero no podemos hablar de la jerarquía de los dioses griegos sin tener en cuenta dos salvedades. La imagen que acabamos de esbozar es, quizás inevitablemente, demasiado estática. El panteón no era algo fijo, sino que los fieles podían intentar mejorar la posición de un dios: Pan y las Ninfas adquirieron gran importancia durante el período clásico (capítulo VII.2) y en 340/339 a.C. un himno délfico proclamó que Dioniso debía ser venerado durante todo el año, esto es, no sólo durante el invierno como era usual[57]. La visión moderna de la religión griega, además, no tiene suficientemente en cuenta que cada ciudad tenía su propio panteón, en que un dios determinado podía tener más relevancia que en otras ciudades. Deméter, por ejemplo, era especialmente importante en Sicilia y, por supuesto, era la divinidad más importante en Eleusis (capítulo VII.1), mientras que, en Quíos, Dioniso tenía gran popularidad – según se narraba, el fundador de la ciudad había sido incluso su hijo Enopión[58]. En resumen, nuestra idea del panteón es la del modelo panhelénico,

[57] Cf. L. Käppel, *Paian* (Berlín / Nueva York, 1992) 206-84; W.D. Furley y J.M. Bremer, *Greek Hymns* (Tubinga, 2001) I.121-28, II.52-84.
[58] Graf, *NK*, 74-97, 125s.

del que no se deberían extrapolar datos a ciudades y a momentos particulares[59].

En tercer y último lugar, mientras Burkert considera a los dioses personas, la escuela de Vernant prefiere considerarlos fuerzas. De hecho, hasta cierto punto los dioses griegos personificaban fuerzas y cualidades. Esto se ve claramente en las oposiciones entre los dioses (§ 2): cuando en el ritual, Poseidón y Afrodita son contrapuestos, su oposición no puede separarse de sus respectivas encarnaciones, a saber, la 'fuerza bruta' y el 'amor'. Asimismo, cuando Atenea derrota a Poseidón, a un griego difícilmente le habría pasado desapercibido el hecho de que la 'inteligencia' vencía a la 'fuerza bruta'. La distinción que hemos establecido entre dioses 'del orden' y 'del desorden' en el panteón griego, de ser correcta, daría una ilustración más de este aspecto de los dioses griegos. Además, la creciente alegorización y evemerización de los dioses griegos durante el siglo V no habría comenzado, si no fuera por este aspecto de los dioses griegos.

Por otro lado, tanto la poesía, como el arte y el culto insistían en el aspecto personal de los dioses griegos. Por ello, no sería correcto tomar partido entre los puntos de vista de Burkert y Vernant. 'Fuerza' y 'persona' son ambos aspectos de los dioses griegos que podían pasar a primer plano en diferentes momentos y diversos contextos. Los poetas acentuaban más el aspecto personal, mientras que los filósofos empezaron a fomentar una interpretación de los dioses como fuerzas. Ambas concepciones convivieron durante un largo tiempo y la tensión entre ambas refleja un aspecto esencial de los dioses griegos[60].

[59] Para estudios sobre panteones locales, véase V. Pirenne-Delforge (ed.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias* (Lieja, 1998).

[60] Burkert, *GR*, 182-9; Bruit/Schmitt, *RG*, 77; Oudemans/Lardinois, *Tragic Ambiguity*, 94.

3
SANTUARIOS

Las ideas que solemos tener acerca de los lugares de culto griegos están muy influidas por el esplendor de unos cuantos templos conservados, como el Partenón de Atenea y el templo de Poseidón en cabo Sunion. Sin embargo, estos edificios, estéticamente agradables, pero arruinados y vacíos, no nos dan muchas pistas sobre sus funciones pasadas. Por ello, vamos a echar una ojeada, primero, a los santuarios (§ 1), a sus ubicaciones (§ 2) y, finalmente, a sus funciones seculares y religiosas (§ 3)[1].

1. Edificios, estatuas y personal

En Homero, nuestra fuente más antigua, los santuarios con templo, estatuas y sacerdotes o sacerdotisas están ya bien establecidos. La madre de Héctor, Hécuba, va al templo de Atenea en la acrópolis,

[1] Para una visión de conjunto bastante resumida, véase Burkert, *GR*, 84-98, ahora completada por su 'The Meaning and Function of the Temple', en M.V. Fox (ed.), *Temple in Society* (Winona Lake, 1988) 27-47 y 'Greek Temple Builders: Who, Where, and Why?', en Hägg, *The Role of Religion in the Early Polis*, 21-9; F. de Polignac, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City State* (Chicago, 1995) y 'Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque: réflexion sur les critères d'analyse', en Verbanck-Piérard y Viviers, *Culture et cité*, 75-101; B. Fehr, 'The Greek Temple in the Early Archaic Period: meaning, use and social context', *Hephaistos* 14 (1996) 165-91; M. Dillon, 'The Ecology of the Greek Sanctuary', *ZPE* 118 (1997) 113-27. Tres volúmenes informativos: *Le sanctuaire grec = Entretiens Hardt* 27 (Vandoeuvres / Ginebra, 1992); Marinatos/Hägg, *Greek Sanctuaries* (incluye una buena bibliografía elaborada por E. Østby, 192-227); S. Alcock y R. Osborne (eds), *Placing the Gods* (Oxford, 1994).

donde la sacerdotisa Téano abre las puertas, deposita la preciosa ofrenda que aquella había bordado sobre las rodillas de la estatua de Atenea y pronuncia una plegaria (*Il.* 6.285-311). También Zeus va hacia el Ida cretense, el lugar de 'su *témenos* y ... altar' (8.48). Como la arqueología ha demostrado, esta combinación de *témenos* (parcela de tierra reservada para los dioses y los héroes) con altar ya comenzaba a aparecer en la época oscura, pero no sería sino hasta el siglo octavo cuando los primeros templos harían su aparición[2]. Dicha aparición tardía impidió el desarrollo de una forma estándar de templo y algunos, por ejemplo, siempre carecieron de techo[3]. Característicos del santuario eran el agua (para usos rituales), un árbol o arboleda y una piedra (para dar al sitio una marca especial)[4], aunque sólo el altar era indispensable, hasta el punto de que algunos santuarios nunca llegaron a tener un templo[5].

Una estatua sedente, como la de Atenea en Troya, era normal para las diosas durante la época arcaica, mientras que para los dioses masculinos se prefería la actitud más viril de estar de pie (fig. 6)[6]. Otras divinidades podían tener estatuas abstractas, como Apolo Agieo, que aparece en las monedas como una columna cónica, o como la famosa imagen de Eros en Tespias, que era una simple

[2] C. Sourvinou-Inwood, 'Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space', en Marinatos/Hägg, *Greek Sanctuaries*, 1-17, en especial 8. Para el vocabulario de los santuarios, véase M. Casevitz, en G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires* (Lión, 1984) 81-95.

[3] J.N. Coldstream, 'Greek Temples: Why and Where?', en Easterling y Muir, *Greek Religion and Society*, 67-97; R. Schmitt, *Handbuch zu den Tempeln der Griechen* (Bern, 1992). Templos sin techumbre: M.-C. Hellmann, 'Les ouvertures des toits ou retour sur le temple hypèthre', *RA* 1993, 73-90.

[4] Acerca del agua: G. Panessa, 'Le risorse idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici', *ASNP* III 13 (1983) 359-87; S.G. Cole, 'The Uses of Water in Greek Sanctuaries', en R. Hägg (ed.), *Early Greek Cult Practice* (Estocolmo, 1988) 161-5. Árbol: Burkert, *GR*, 85f. Para los árboles: J. Scheid *et al.*, *Les bois sacrés* (Nápoles, 1993). Para la piedra: Dowden, *Death and the Maiden*, 138-40.

[5] Sobre los altares, véase R. Etienne y M.-Th. le Dinahet (eds), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (París, 1991); R. Etienne, 'Autels et sacrifices', en *Sanctuaire grec*, 291-312. Ausencia de templos: Sourvinou-Inwood (n. 2), 16 nota 60 (por ejemplo, no había templo en el Delphinion de Mileto hasta la llegada de los romanos).

[6] H. Jung, *Thronende und sitzende Götter* (Bonn, 1982); Graf, *NK*, 44-5.

piedra[7]. Puesto que estas estatuas coexistían con las 'normales' figurativas[8], el carácter abstracto de las mismas quizá tendía a indicar cierta 'anormalidad' del culto. En efecto, ciertas estatuas extrañas de Ártemis y Hera, pero también de Dioniso, están asociadas a festivales de inversión de roles (capítulo IV.3). En ocasiones, estas estatuas eran consideradas tan peligrosas que se las ataba y guardaba, y sólo podían sacarse una vez al año[9].



6. Estatua bañada en oro de Apolo en un templo; a un lado, representación del dios con la lira.

[7] Cf. U. Kron, 'Heilige Steine', en Froning, *Kotinos*, 56-70; V. Fehrentz, 'Der antike Agyieus', *JDAI* 108 (1993) 123-96.

[8] Cf. A.A. Donohue, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture* (Atlanta, 1988) 226s.

[9] Graf, *NK*, 81-96; Versnel, *Transition and Reversal*, index s.v. 'chained gods'. La estatuas son un terreno muy poco estudiado, pero véase R. Gordon, *Art History* 2 (1979) 5-34; I.B. Romano, 'Early Greek Cult Images and Cult Practices', in Hägg, *Early Greek Cult Practice*, 127-33; A. Larcher, 'Gemalte Götterstatuen. Ein Beitrag zur Ikonographie der pompejanischen Wandmalerei', en B. Otto y F. Ehrl (eds.), *Echo. Festschrift J.B. Trentini* (Innsbruck, 1990) 197-208; B. Alroth, 'Changing Modes in the Representation of Cult Images', in R. Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (Atenas / Lieja, 1992) 9-46; T. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild* (Múnich, 2000); S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca* (Bari, 2001).

En los santuarios, los sacerdotes solían oficiar para los dioses y las sacerdotisas para las diosas, pero, como también es el caso de las víctimas sacrificiales (capítulo IV.2), no había reglas fijas: Atenea siempre tenía un sacerdote. Los sacerdotes realizaban los sacrificios y cuidaban los tesoros del santuario; en los santuarios más grandes había personal especial para las funciones más bajas, como la de evitar que los pájaros ensuciaran las estatuas. En santuarios rurales de menor envergadura, los sacerdotes no estaban siempre presentes y los fieles mismos podían realizar sus sacrificios, después de haber llamado al sacerdote en vano[10].

En tanto que mediadores entre los dioses y los fieles, los sacerdotes se distinguían de los demás por sus vestidos blancos o de púrpura. En la cerámica se representa a los sacerdotes con llaves de metal, de las que la arqueología ha recuperado algunas. Los santuarios, por otro lado, estaban normalmente cerrados a los practicantes y sólo se abrían en los días festivos, pues el verdadero centro del santuario era el altar y no el templo[11].

Es llamativo el hecho de que, en algunos cultos de iniciación, la función de sacerdote fuera desempeñada por adolescentes. Esto muestra hasta qué punto los sacerdotes griegos diferían de los actuales. Otra clara diferencia era la vestimenta, que en ocasiones se parecía curiosamente a la de sus divinidades. En algunas cerámicas áticas, la sacerdotisa de Atenea es difícil de diferenciar de la diosa. ¿Era acaso esta identificación una estrategia para aumentar su *status*, debido a que los sacerdotes griegos siempre estuvieron sometidos a otra autoridad y nunca llegaron a formar clase sacerdotal, como era el caso en India o en el antiguo Israel?[12]

[10] Graf, *NK*, 40 (llamados al sacerdote), 214 (sacerdote de Atenea). Pájaros: Eurípides, *Ión* 106-9; J. Maxmin, *JHS* 95 (1975), 175-80 (paraguas de metal para proteger a las estatuas); P. Danner, '*Meniskoi* and *Obeloi*. Zum Schutz von Statuen und Bauwerken vor den Vögeln', *JÖAIW* 62 (1993: Hauptblatt) 19-28.

[11] Cf. A.G. Mantis, *Problemata tes eikonographias ton Lereion kai ton iereon sten archaia Ellenike techne* (Atenas, 1990) 28-65 (llaves), 82-96 (iconografía de los sacerdotes), 114-5 (catálogo de llaves conservadas); R. Garland, 'Priests and Power in Classical Athens', en M. Beard y J. North (eds), *Pagan Priests* (Londres, 1990) 75-91, en especial 77-81; en esta edición capítulo I.3.

[12] Acerca de los adolescentes, véase Bremmer, 'Transvestite Dionysos', 189-90. Sobre la identificación: C. Bérard, 'Hommes, prêtres, dieux', en J. Waardenburg (ed.), *L'Islam: une religion* (Ginebra, 1989) 95-120.

En estas cuestiones, no había diferencia entre dioses y héroes. Por supuesto, el santuario de un héroe (*hêrôon*) era normalmente de dimensiones más reducidas que el de una divinidad, pero algunos *hêrôa* eran suficientemente grandes como para albergar a los refugiados atenienses durante la guerra del Peloponeso (Tucídides 2.17.1). Los héroes también tenían una estatua y se los solía representar armados, ya que a muchos de ellos se los tenía por grandes guerreros.

Varios autores, todos ellos posteriores al siglo IV a.C., distinguen entre un altar para dioses (*bômos*) y otro para héroes (*eskhara*), siendo el primero rectangular, monumental y con un escalón que sobresalía, o una base con escalones, y el último, bajo, hueco, circular, apoyado directamente sobre el suelo. Al igual que ocurre con la diferenciación entre dioses olímpicos y ctónicos (capítulo II.2), la realidad era más variopinta; pues algunos héroes tenían altares de dios[13].

2. *Ubicaciones*

Los santuarios extramuros o situados en lugares remotos tuvieron un papel importante en el desarrollo del panhelenismo. Delfos y Olimpia se desarrollaron de una forma espectacular durante los siglos noveno y octavo, porque aquí las aristocracias de las zonas cercanas podían encontrarse y competir en juegos y abundantes ofrendas, contribuyendo de esta forma al desarrollo del panhelenismo. Otros santuarios apartados de ciudades importantes se convirtieron en centros de federaciones políticas, como, por ejemplo, el de Poseidón en Onchestos en Beocia y en la isla de Calauria, cerca de Trecén. Por último, los santuarios también podían delimitar las fronteras del territorio de una ciudad, como hacían los de Hera Lacinia y Apolo *Aleo*, al sur y al norte, respectivamente, de Trotona, en el sur de Italia, o bien podían servir para estrechar las relaciones con zonas fronterizas, como hicieron los Pisistrátidas conectando Atenas

[13] Cf. E. Kearns, 'Between God and Man: Status and Function of Heroes and Their Sanctuaries', en *Sanctuaire grec* (65-99) 65-8; D. Boehringer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit* (Berlín, 2001). Acerca de los héroes como guerreros, véase Aristófanes, fragmento 240 KA, Adespota F 948 KA; Van Straten (capítulo 2, nota 23), 187-9 (también sobre altares).

con los santuarios de Braurón y Eléuteras. En resumen, la ubicación de los santuarios determinaba su papel social o político[14].

Mucha menos atención se ha prestado a la cuestión de por qué algunos santuarios se ubicaban en las ciudades y otros no[15]. Si un santuario importante para la vida religiosa de la comunidad no se encuentra en el centro mismo de esa comunidad o a tal distancia que los ciudadanos tienen que abandonar su entorno familiar para cumplir con su culto, es previsible que estos cultos se encontraran en oposición a aquellos que ocupaban una posición más central. Puesto que el culto contribuía a determinar el carácter de los dioses, un culto que se realizaba extramuros podía indicar el carácter excéntrico o menos central de una divinidad determinada[16]. ¿Es esta suposición correcta?

En el corazón de la ciudad encontramos, naturalmente, a Zeus y a Atenea, quienes, en tanto que dioses de la polis por excelencia, tenían santuarios en el ágora y en la acrópolis, respectivamente, aunque el origen de Zeus como dios relacionado con el tiempo siguió siendo manifiesto en el hecho de que sus santuarios se ubicaban en cumbres de montañas[17]. Apolo y Deméter eran casos algo más ambivalentes. El santuario de Apolo estaba, a menudo, situado en el ágora, como en Argos, en Dreros (Creta) u Olbia en la península de Crimea, aunque también era venerado más lejos del centro de la polis junto al mar, en especial con su epíteto *Delfinio*, o en los

[14] Para estas funciones, véase, en especial, De Polignac, *Cults* y 'Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece', en y Osborne, *Placing the Gods*, 3-18; C. Morgan, *Athletes and Oracles* (Cambridge, 1990) y 'The Origins of Pan-Hellenism', en Marinatos y Hägg, *Greek Sanctuaries*, 18-44.

[15] Sobre la educación de los santuarios en Magna Grecia: I. Edlund, *The Gods and the Place* (Estocolmo, 1987); G. Pugliese Carratelli (ed.), *Magna Grecia* 3 (Milán, 1988) 149-58. Grecia y la islas egeas: A. Schachter, 'Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries', en *Sanctuaire Grec*, 1-57; Osborne y Alcock, *Placing the Gods*.

[16] Como F. Graf, 'Culti e credenze religiose della Magna Grecia', *Atti Taranto* 21 (Nápoles, 1982) 157-85, en especial 166, ha demostrado de forma convincente.

[17] Sobre Atenea: Burkert, *GR*, 140; Graf, *NK*, 44. Zeus: Graf, *NK*, 182, 197, 202-3 (montañas); M. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Princeton, 1976); M.L. Zimmerman Munn, 'The Zeus Sanctuary on Mt Kokkygion above Hermion, Argolis', *AJA* 90 (1986) 192s.

'suburbios', como en el Liceo ateniense. Sus diferentes ubicaciones quizá reflejen, también, su posición ambigua entre la adolescencia y la edad adulta (capítulo II.3)[18].

Los santuarios de Deméter, cuando se encontraban dentro de la ciudad, estaban casi siempre alejados de las zonas habitadas y del ágora, como en el caso de Corinto y Priene. Por lo general, estaban situados poco antes de llegar a la ciudad o a cierta distancia de la misma, con frecuencia en la ladera de una montaña, lo que parece excluir, por un lado, una interpretación de Deméter en relación con la agricultura y confirmar, por otro, el carácter excéntrico de la diosa (capítulo II.3)[19].

En último lugar, los santuarios de la diosa protectora de los partos, Ilitía, podían estar junto a las puertas de la ciudad. Esto no se debe al hecho de que presidiera sobre la producción de nuevos soldados, sino, más bien, porque no había lugar en la ciudad para una diosa que estaba estrechamente relacionada con la impureza[20].

Fuera de la ciudad normalmente se encuentran los santuarios de Poseidón[21], Dioniso[22], Hera y Ártemis. El Heraion se encontraba

[18] Graf, 'Apollon Delphinios', *MH* 36 (1979), 2-22 (cerca del mar o en el ágora); Graf, *NK*, 222 (Apolo Liceo en el ágora).

[19] Cf. S.G. Cole, 'Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside', en Alcock y Osborne, *Placing the Gods*, 199-216; C. Işik, 'Demeter at Kaunos', en *Agathos daimon. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil* (Atenas / París, 2000: 229-40) 230. Las ubicaciones de los santuarios de Deméter en la acrópolis (Tebas, Mitilene, Lépreo) pueden tener su origen en la relación de esta diosa con el poder político (capítulo II.3).

[20] Para las puertas de la ciudad, véase Pausanias 2.5.4 (Corinto), 2.18.3 (Argos, cf. M. Piérart, *BCH.* 106, 1982, 141-9), 2.35.11 (Hermíone); en general, R. Olmos, *LIMC* III.1 (1986), s.v.; R.S.P. Beekes, '*Hades* and *Elysion*', en J. Jasanoff (ed), *Mír curad: Studies in Honor of Calvert Watkins* (Innsbruck, 1998) 17-28 (etimología); *contra* Kearns, 'Between God and Man', 74, que pasa por alto la anormalidad del animal sacrificial de la diosa (un perro: capítulo IV.2) y la acostumbrada ubicación de las diosas que presiden los alumbramientos fuera de la ciudad (Graf, *NK*, 421-2).

[21] Los santuarios de Poseidón suelen encuentranse a orillas del mar, pero también con frecuencia en las montañas, cf. Bremmer, 'Poseidon'; R. Schumacher, 'Three Related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron', en Marinatos/Hägg, *Greek Sanctuaries*, 62-87.

[22] Durante la época clásica no había templos de Dioniso, pero el nombre de su santuario en Atenas, *en limnais*, o 'de los pantanos', parece señalar una

aproximadamente a una distancia de entre seis y diez kilómetros del centro de la ciudad en Argos, Crotona, Paestum y Samos. En Paros se encontraba en una zona montañosa. Los santuarios de Hera estaban asociados a festivales de iniciación y a festivales de inversión de roles. Además, los rituales eran, a menudo, oficiados por mujeres, pero concluidos por hombres. Parece claro que el retrato homérico de la litigante esposa de Zeus ha eclipsado otro culto mucho más antiguo e interesante[23].

Los santuarios de Ártemis podían también estar ubicados en zonas montañosas, pero su rasgo característico era la proximidad de ríos o de zonas cenagosas, como muestra su epíteto *Limnatis* 'La de los pantanos'. Este entorno acuoso era típico de Ártemis, y Máximo de Tiro, rétor del siglo II d.C., ya señaló que 'las fuentes, los matorrales y los arroyos floridos eran consagrados a Ártemis' (8.1). Árida como era Grecia, las zonas dedicadas a Ártemis deben haber destacado por su humedad y exhuberancia. Puesto que estos sitios tenían una primavera perenne, eran particularmente apropiados para muchachas en la flor de la edad, lo que supone una inesperada confirmación de la función que Ártemis desempeñaba en la iniciación[24].

La ubicación de los santuarios de los héroes no parece haber sido muy diferente de los complejos dedicados a los dioses. Podían encontrarse en montes destacados, en medio de las montañas, como es el caso del *témenos* de Télefo, en el monte arcadio de Partenio, o junto a manantiales, como uno en el Ática en que se veneraba a Macaria. Los héroes (pero no las heroínas) que habían fundado una ciudad eran sepultados en el ágora y estaban muy relacionados con la vida de la polis[25]. En algunas ciudades, como en Atenas y en Tebas,

ubicación fuera de la ciudad, así como el hecho de que la cerámica representa el santuario de Dioniso en una gruta, cf. C. Bérard, '*Axie taure*', en *Mélanges ... Paul Collart* (Lausanne, 1976) 61-73.

[23] R. Hägg, en M. Piérart (ed.), *Polydipsion Argos = BCH* Suppl. 22 (París, 1992) 14-6 (Argos); E. Lattanzi, en *CCJB* 16 (Nápoles, 1991) 67-71 (Crotona); K. Junker, *Der ältere Tempel im Heraion am Sele* (Colonia, 1993: Paestum); H. Kyrieleis, en Marinatos/Hägg, *Greek Sanctuaries*, 125 (Samos); A. Corso, *ASAA* 62 (1984 [1988]) 97-101 (Paros). En general: Graf, 'Culti e credenze', 166-71.

[24] Cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique* (Bruselas, 1973) 94-104; P. Brulé, *La fille d'Athènes* (París, 1987) 197-200.

[25] W. Leschhorn, *Gründer der Stadt* (Stuttgart, 1984); I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden, 1987) 189-240; S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides* 1 (Oxford, 1991) 20-1.

había incluso una tumba secreta de un héroe, de la que dependía la seguridad de la ciudad[26]. Otros héroes estaban situados cerca de las puertas de la ciudad, no primariamente porque las puertas estén en relación con el *status* del héroe como marcador de lindes, sino porque eran las partes más vulnerables de la ciudad y necesitaban la protección de estos guerreros sobrenaturales: Apolo era, a menudo, invocado como defensor de las puertas[27].

Así pues, el análisis de la ubicación de los santuarios parece confirmar nuestro tratamiento de los dioses y de los héroes: aquellos que estaban más relacionados con el poder político y social ocupaban un lugar central en las ciudades griegas. Por ello, para tener una visión completa de los dioses y héroes griegos, no puede ignorarse la ubicación de los santuarios.

En último lugar, es sabido que, como dice el proverbio 'la familiaridad engendra desprecio', pero ¿propiciaba también intimidad? En otras palabras, ¿era importante, desde el punto de vista religioso, vivir cerca de un santuario? Para los griegos, de todas las posibles relaciones agradables entre los hombres, la de la vecindad era la preferida. No sorprende, por ello, que desarrollaran una relación especial con aquellos dioses y héroes cuyos santuarios estaban en la cercanía o pegados a sus casas. De hecho, muchos ejemplos en la literatura antigua muestran que 'un héroe cuyo lugar de culto estaba cerca de una casa podía llegar a ser "domesticado" y recibía saludos y ofrendas de sus vecinos mortales. Se esperaba que el héroe, en agradecimiento, favoreciera la fortuna de "su" familia'. Si, en efecto, nuestras fuentes se refieren sobre todo a los héroes, esto no significa que la cercanía de un lugar de culto de una divinidad fuera considerada insignificante. Bien al contrario, muchos padres griegos daban a sus hijos nombres que denotan que una divinidad era su vecino (*geiton*), como Atanogitón (Atenea), Damatrogitón (Deméter), Diogitón (Zeus), Pitogitón (Apolo) o Teogitón. Incluso, cabría preguntarse

[26] Faraone, *Talismans & Trojan Horses*, 115s.; Bremmer, 'Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece', en H. Kippenberg y G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment in Ancient and Islamic History of Religions* (Leiden, 1995) 61-78.

[27] Para los santuarios de los héroes, véase Kearns, 'Between God and Man', aunque no comparto su interpretación de las puertas (74), cf. Graf, *NK*, 173-6 (Apolo).

si estos nombres no indican una relación personal con una divinidad específica[28].

3. Funciones sociales y religiosas

Los santuarios griegos tenían una función mucho más variada que la de las iglesias modernas, como bien ilustran algunos ejemplos de su función social, económica y política[29]. Tanto las excavaciones arqueológicas como los testimonios literarios muestran que los santuarios incluían edificios temporales y permanentes destinados a las cenas. En ciertos casos, como en Corinto, se han encontrado incluso los utensilios de cocina y las copas. Las pequeñas casas griegas no tenían espacio suficiente para albergar grandes grupos y, además, un santuario era un sitio seguro para reunirse, pues era propiedad del dios[30]. De esta seguridad hacían uso con frecuencia los esclavos, los criminales y víctimas de las cambiantes circunstancias políticas, que se refugiaban en ellos recurriendo al ritual del suplicante[31]. Como en época moderna, el número de suplicantes podía ser muy elevado: según Heródoto (3.48), trescientos niños samios se refugiaron en el santuario de Ártemis. No sorprende, por ello, que algunos santuarios tuvieran que reservar grandes parcelas de tierra para albergar a estos 'peregrinos permanentes'[32].

[28] Cf. J.S. Rusten, '*Geítôn hêros*: Pindar's Prayer to Heracles (*N.* 7.86-101) and Greek Popular Religion', *HSCP* 87 (1983) 289-97, en especial 296 (cita). Rusten ha pasado por alto los testimonios onomásticos, que, curiosamente, estaban particularmente de moda en Mégara, cf. L. Robert, *Opera minora selecta* 5 (Amsterdam, 1989) 261.

[29] Estos aspectos no han sido suficientemente estudiados, aunque véase F. Ghinatti, 'Manifestazioni votive, iscrizioni e vita economica nei santuari della Magna Grecia', *SP* 30 (1983) 241-322.

[30] Cf. F. Cooper y S. Morris, 'Dining in Round Buildings', y N. Bookidis, 'Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions', en O. Murray (ed.), *Sympotica* (Oxford, 1990) 66-85 en 86-94, respectivamente.

[31] Véase F. Letoublon, 'Le vocabulaire de la supplication en grec', *Lingua* 52 (1980) 325-36; Parker, *Miasma*, 181-6; Mikalson, *Honor Thy Gods*, 69-77; Gould, *Myth, Ritual Memory, and Exchange*, 22-77; F. Naiden, 'Supplication and the Law', en E. Harris (ed.), *The Law and the Courts in Ancient Greece* (Londres, 2004) 71-91.

[32] K.A. Christensen, 'The Theseion: A Slave Refuge at Athens', *AJAH* 9 (1984) 23-32; U. Sinn, 'Greek Sanctuaries as Places of Refuge', en Buxton, *Oxford Read-*

Al igual que la iglesia medieval, los santuarios más importantes tenían grandes propiedades con las que costeaban su mantenimiento y su personal, aunque su función económica era más amplia[33]. La tierra se alquilaba; sabemos que en Delos, por ejemplo, había granjas, árboles, cebada y viñas. También como en la iglesia medieval, la riqueza generó avaricia. Muchos santuarios dictaron leyes sagradas para impedir el pastoreo en sus praderas y la tala de árboles[34]. La tierra podía llegar a ser tan valiosa que hubo varias guerras, incluso, por la tierra sin cultivar de la llanura de Cirra, cerca de Delfos; en Creta hubo guerras similares hasta el siglo II a.C.[35].

Los templos también funcionaban como bancos. Durante el debate que tuvo lugar antes de la segunda expedición a Sicilia, Tucídides (6.20.4) hace decir a Nicias que los sicilianos no sólo tenían grandes posesiones privadas, sino también una gran riqueza en el santuario de Selinunte. En éste, como en otros templos, objetos de metales preciosos eran puestos a buen seguro, grabándoles el nombre de los dioses. En efecto, los inventarios de los santuarios griegos, en que los funcionarios registraban los tesoros y las ofrendas (*infra*) al final de su servicio, demuestran sus grandes riquezas[36]. Los mismos inventarios muestran que, durante épocas de necesidad, las ciudades y sus habitantes no dudaban en tomar prestado de los dioses, aunque

ings in Greek Religion, 155-79 y *MADAI(A)* 105 (1990) 53-116 (el Heraion de Perachora), y *AW* 23 (1992) 175-90 (Sunion).

[33] Cf. R. Osborne, 'Social and Economic Implications of the Leasing of Land and Property in Classical and Hellenistic Greece', *Chiron* 18 (1988) 279-323; C. Ampolo, 'The Economics of the Sanctuaries in Southern Italy and Sicily', en T. Linders y B. Alroth (eds), *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (Uppsala, 1992) 25-8; S. Isager y J. Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture* (Londres / Nueva York, 1992) 181-90.

[34] Sobre Delos, véase M. Brunet, *BCH* 114 (1990) 669-82. Árboles: A. Henrichs, ' "Thou Shalt not Kill a Tree": Greek, Manichaean and Indian Tales', *BASP* 16 (1979) 85-108; B. Jordan y J. Perlin, 'On the Protection of Sacred Groves', en *Studies Presented to Sterling Dow* (Durham NC, 1984) 153-9.

[35] Parker, *Miasma*, 160-6; A. Chaniotis, 'Habgierige Götter, habgierige Städte. Heiligtumbesitz und Gebietsanspruch in den kretischen Staatsverträgen', *Ktema* 13 (1988 [1992]) 21-39

[36] Fue sólo en el siglo IV cuando estos tesoros, que habían sido protegidos por la inviolabilidad de los santuarios, fueron objeto de saqueos, cf. Parker, *Miasma*, 170-6; W. Pritchett, *The Greek State at War* 5 (Berkeley, 1991) 160-8.

no siempre saldaran sus deudas con igual decisión. Los dioses eran prestamistas indulgentes[37].

Además de su papel económico, los templos desempeñaban una importante función política. Las primeras leyes escritas de Grecia fueron depositadas en un templo o, incluso, inscritas en los muros más visibles de un templo importante, como es el caso de las famosas leyes de Gortina, que habían sido grabadas en el santuario de Apolo *Pitio*. De hecho, lo más usual era que las leyes, decretos y tratados de la ciudad se guardaran en el santuario de Apolo, aunque los atenienses utilizaban el santuario de la madre de los dioses, el Mêtrôon, como archivo municipal. La elección de un santuario para 'publicar' y guardar las leyes debe de haber sugerido, al menos en origen, su inviolabilidad y su carácter vinculante. Cuando Heraclito (ca. 500 a.C.), el filósofo de Éfeso, depositó su libro en el santuario de Ártemis (D.L. 9.6), su gesto debió de haber presupuesto esta tradición[38].

¿Pero qué ocurría con el culto? Algunos santuarios eran especializados, como es el caso de aquellos en que había misterios o cultos curativos (capítulo VII.1, 2) o los que ofrecían oráculos. La adivinación debe siempre preservar cierto grado de objetividad para ser creíble y, por ello, los santuarios oraculares más importantes se encontraban a una buena distancia de los territorios de ciudades influyentes. Homero ya conocía la riqueza de Delfos (*Il.* 9.404-05) y la distante Dodona, con 'los Helos, tus intérpretes, que no se lavan los pies y duermen en el suelo' (*Il.* 16.234-35). Olimpia también comenzó siendo un santuario oracular antes de darnos los juegos olímpicos[39]. Pero otros oráculos se encontraban más cerca de casa, como

[37] Para Selinunte: *SEG* 34. 970. Acerca de los templos como bancos, véase Parker, *Miasma*, 170-5; C. Ampolo, 'Fra economia, religione e politica: tesori e offerte nei santuari greci', *SA* 3-4 (1989-90) 271-9; T. Linders, 'Sacred Finances: Some Observations', en Linders y Alroth, *Economics of Cult*, 9-13.

[38] R. Thomas, *Oral Tradition & Written Record in Classical Athens* (Cambridge, 1989) 38-40 (Metroôn); K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Stuttgart, 1999).

[39] Sobre Dodona, véase F.T. van Straten, 'Twee orakels in Epirus', *Lampas* 15 (1982) 195-230 (también acerca del oráculo de los muertos del Épiro); R. Janko, *The Iliad: A Commentary* IV (Cambridge, 1992) 350, hace una acérrima defensa de la grafía 'helos' en lugar de 'selos', aunque Arquíloco conoce a los selos (fr. 183 West^2: Seleo el adivino), cf. F. Bossi, *Studi su Archiloco* (Bari, 1990^2) 207-10. Sobre Delfos, véase Morgan, *Athletes and Oracles*. Olimpia: U. Sinn, 'Die Stellung der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olympios', *Nikephoros* 4 (1991) 31-54.

los de Anfiarao en Oropo, cerca de Atenas, el de Trofonio, no lejos de Tebas, el de Dídima, junto a Mileto, y el de Claros, en la frontera entre los territorios de Notio y Colofón[40].

Hay una clara diferencia entre los oráculos que estaban retirados y los que se encontraban en la proximidad de ciudades. Los primeros florecieron, especialmente, en la época arcaica y se los consultaba para asuntos como la colonización, la distribución de tierras y los grandes problemas que surgieron durante el período de formación de la ciudad-estado. Los segundos eran consultados para cuestiones que podían generar problemas de carácter cívico. Pero, en todos los casos, la función de los oráculos era más ayudar a tomar decisiones y a poner el punto final a medidas colectivas, que a predecir el futuro. La bola de cristal es un invento reciente[41].

El principal objetivo de la mayoría de los santuarios, sin embargo, era facilitar a los fieles los sacrificios (capítulo IV.2) y las ofrendas votivas. Cuando los griegos querían agradecer a los dioses o pedirles un favor, les hacían una ofrenda votiva, que era un testimonio más duradero que un sacrificio. Aunque la mayor parte de los objetos ha desaparecido –tanto los de poco valor, como por ejemplo los paneles de madera pintados, como las láminas de oro y de plata que eran mucho más valiosas–, se ha conservado un buen número de inscripciones y relieves votivos que nos dan una visión única de la práctica religiosa griega. Gracias a ellos, vemos cómo concebían los griegos a sus dioses, quiénes, dónde y cómo hacían las ofrendas, y cuáles eran las que consideraban más apropiadas[42].

[40] Para el Anfiareo, véase P. Roesch, in Roux, *Temples et sanctuaires*, 173-84. El Trofoneo en P. y M. Bonnechère, *LEC* 57 (1989) 289-302. Para Dídima y Claros, véase H.W. Parke, *The Sanctuaries of Apollo in Asia Minor* (Londres, 1985); J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions* (Berkeley etc., 1988), con las reseñas de R. Parker, *CR* 39 (1989) 270-1 y C. Morgan, *Hermathena* 146 (1989) 64-9; L. y J. Robert, *Claros* I (París, 1989); J. de La Genière, 'Le sanctuaire d'Apollon à Claros; nouvelles découvertes', *REG* 103 (1990) 95-110; K. Tuchelt, *Branchidai – Didyma* (Mainz, 1992).

[41] Cf. C. Morgan, 'Divination and Society at Delphi and Didyma', *Hermathena* 147 (1989) 17-42; R. Parker, 'Greek States and Greek Oracles', en Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, 76-108.

[42] Los estudios más importantes son: F.T. van Straten: 'Gifts for the Gods', en H.S. Versnel (ed.), *Faith Hope and Worship* (Leiden, 1981) 65-151; 'Unclassical Religion in Classical Greece: The Archaeological Angle', *Proc. XIIth Congr. Arch.* 4 (Atenas, 1988) 288-92 y 'Votives and Votaries in Greek Sanctuaries', en Buxton,

Gracias a la posibilidad de usar incluso materiales muy baratos, todas las capas de la sociedad podían hacer ofrendas votivas. Hombres, mujeres, familias: los dioses eran muy buenos huéspedes. A veces, incluso los extranjeros hacían ofrendas a los dioses griegos. Heródoto menciona las muchas ofrendas de oro y plata hechas por Creso (1.50-2; 1.90), aunque él no era el único. Durante la época arcaica muchos comerciantes (vid. *infra*), en especial fenicios, pero también etruscos y lidios, enriquecieron los santuarios griegos[43].

El porqué de las ofrendas se explica a menudo si se observa 'qué' se ofrendaba. Después de una victoria, podía consagrarse una parte del botín y, como esto siempre implicaba una historia que contar, los santuarios hacían las veces de museo que ayudaba a mantener viva la memoria colectiva[44]. Una chica podía dedicar sus juguetes a Ártemis la noche antes de su boda y un chico su estatua (los famosos *kouroi*) a Apolo el día de su iniciación, aun cuando, en ocasiones, fueran extremadamente pequeñas[45]. Los dioses sanadores recibían replicas de los miembros que habían sanado, por lo que sus santuarios estaban repletos de brazos, piernas, vulvas y penes[46]. Otras veces los creyentes dedicaban imágenes de los dioses en sus respectivos santuarios, pero también en los de los otros dioses: una vez más, los dioses eran muy hospitalarios[47]. En último lugar, había también ofrendas muy costosas, cuya finalidad era no sólo satisfacer a los dioses, sino también impresionar a los hombres, como las de Creso. Los trípodes

Oxford Readings in Greek Religion, 191-223. Exvotos pintados: M. Nowicka, 'Les portraits votifs peints dans la Grèce antique', *Eos* 78 (1990) 133-6. Fórmulas votivas: M.L. Lazzarini, 'Iscrizioni votive greche', *SA* 3-4 (1989-90) 845-59.

[43] Sobre los fenicios: I. Kilian-Dirlmeier, 'Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern von 8. bis zum Begin des 7. Jahrhunderts, *JRGZ* 32 (1985) 215-54. Para los etruscos: A. Johnston, *AA* 1993, 597-8. Sobre los lidios: G. Nenci, 'I donativi di Creso a Delfi, *ASNP* III 23 (1993) 319-31.

[44] Cf. A.H. Jackson, 'Hoplites and the Gods: The Dedication of Captured Arms and Armour', en V.D. Hanson (ed.), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience* (Londres, 1991) 228-49.

[45] *Florilegio griego* 6.280 (para el caso de la chica); W. Martini, *Die archaische Plastik der Griechen* (Darmstadt, 1990).

[46] Para los exvotos anatómicos, véase B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen* (Atenas, 1996).

[47] Cf. Alroth, *Greek Gods and Figurines* y 'Visiting Gods', *SA* 3-4 (1989-90) 301-10.

de oro que los tiranos sicilianos dedicaban en Delfos a principios del siglo V son del mismo tipo[48].

También se ofrendaban objetos raros. En el Heraion de Samos se han encontrado dientes de hipopótamo, astas de antílope y huevos de avestruz. En este mismo santuario incluso había rarezas vivientes, pues los pavos reales andaban sueltos[49]. En otras palabras, algunos de los santuarios más importantes deben haber parecido grandes 'tiendas de curiosidades'. Y ¿qué puede decirse del interior de los templos más frecuentados? Un inventario del templo ateniense de Asclepio describe con todo detalle dónde se encontraban los exvotos: una corona de oro, un anillo de hierro y una cadena de oro colgada 'de la viga central; la cara de una mujer y diez relieves de plata en la primera viga a la izquierda, según se entra'. El inventario, por tanto, nos permite reconstruir todo el interior del templo[50], que 'debe haberse parecido mucho, no al espacio abierto de nuestros salones, sino a la más revuelta y abarrotada tienda de antigüedades o sala de museo que podamos imaginar'[51].



7. Un *Kouros* (joven) también podía ser de tamaño pequeño; esta copia de la Grecia oriental mide sólo 28 cms.

[48] R. Krumeich, 'Zu den goldenen Dreifüsse der Deinomeniden in Delphi', *JDAI* 106 (1991) 37-62.

[49] Cf. J. Boessneck y A. von den Driesch, *MADAI(A)* 96 (1981) 245-8 y 98 (1983), 21-4. Sobre los pavos, véase Antiphanes, fragmento 173 KA; Menédoto *FGrH* 541 F 2.

[50] Sobre los inventarios, véase D. Knoepfler (ed.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque* (Neuchâtel / Ginebra, 1988); T. Linders, 'Inscriptions and Orality', *SO* 67 (1992) 27-40.

[51] S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion* (Amsterdam, 1989) 177-248 (inventarios) y *Asklepios at Athens* (Amsterdam, 1991) 41-6 (cita, p. 46).

Por último, las ofrendas votivas también tienen una historia. En el transcurso de la época arcaica, grandes cambios tuvieron lugar en los santuarios griegos más importantes. Un buen ejemplo es la ofrenda de joyas de bronce en Olimpia. Mientras que del período ca. 1050-750 a.C. sólo hay 49 hallazgos, del período ca.750-450 a.C. hay 948 y del ca. 450-150, sólo 77. Estos cambios, comparables al de otros objetos, como las estatuillas de soldados hoplitas y de cascos, no son fáciles de explicar. Seguramente deben testimoniar el cambio de *status* de la aristocracia de finales de la época arcaica, pero pueden haber influido también otros factores. La ausencia de textos informativos nos impide obtener una visión clara al respecto[52].

[52] Acerca de estas oscilaciones, véase A. Snodgrass, 'The Economics of Dedication at Greek Sanctuaries', *SA* 3-4 (1989-90) 287-94.

4

RITUAL

El ritual es para Burkert la piedra angular de la religión Griega y, por tanto, comienza su manual con un capítulo llamado 'Ritual y santuario'[1]. Puesto que Burkert da por obvio el sentido de la palabra 'ritual'[2], comenzaremos nuestro análisis con algunas observaciones introductorias sobre el uso del término y acerca de las posibilidades de estudiar el ritual antiguo (§ 1). Continuamos con el estudio de ciertos actos rituales de importancia, como la plegaria, la procesión y, en particular, el sacrificio. Cerramos el capítulo con una discusión sobre ciertos rituales con más elementos más amplios (§ 3).

1. ¿Qué es el ritual?

Si se tiene en cuenta la importancia que se da al ritual en los estudios contemporáneos sobre la religión griega[3], llama la atención que los griegos no tuvieran una categoría global llamada 'ritual'[4]. Antes bien, concebían el ritual desde tres perspectivas. En primer lugar, muchas de sus actividades rituales eran denominadas *ta nomidsómena*, 'la costumbre' (capítulo IV.3). Este aspecto ha sido también seña-

[1] De la misma forma que hacen Bruit/Schmitt, *Religion*, aunque Rudhardt, *Notions fondamentales*, comienza con el vocabulario de lo sagrado, y Jost, *Aspects*, con los dioses.

[2] Véase, sin embargo, su *Structure and History*, 35-58.

[3] Para una panorámica histórica (no del todo satisfactoria), véase I. Morris, 'Poetics of Power. The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece', en Dougherty y Kurke, *Cultural Poetics*, 15-45.

[4] Como ha señalado C. Calame, '"Mythe" et "rite" en Grèce: des catégories indigènes?', *Kernos* 4 (1991: 179-204) 196-203.

lado por los estudios contemporáneos sobre el ritual, pues subrayan la importancia de que el rito tenga aspecto tradicional, aun cuando éste sea de creación reciente o una innovación[5]. En segundo lugar, los griegos solían dar nombre a sus rituales a partir del acto más destacado o llamativo del mismo: el festival ateniense de las Antesterias era a menudo llamado *Khoes* ('Cántaros'), o fiesta de Los Congios, a raíz de su día más llamativo (§ 3) y el de las *Sphagia* –un tipo de sacrificio seguido de un banquete– era así llamado por su acto más llamativo, el 'degüello'[6]. En tercer lugar, muchos rituales bastante elaborados eran llamados *heortai*, un término asociado al buen comer, a la buena compañía, y al pasarlo bien[7]. La *heortê* era una forma importante de celebrar a los dioses que suponía una agradable pausa en las tareas cotidianas. Como bien señaló el filósofo Demócrito, 'una vida sin *heortai* es como el camino sin posadas' (B 230)[8].

Esta dispersión del vocabulario de lo que hoy llamamos 'ritual' no es, sin embargo, un fenómeno exclusivamente griego. De hecho, sólo desde principios del siglo XX, los antropólogos e historiadores de la religión comenzaron a utilizar, de forma regular, el término 'ritual' para el comportamiento repetitivo y figurativo que, a menudo, debe ser descifrado[9]. En otras palabras, al introducir esta nueva clasificación basada en sólo un aspecto aislado de una masa heterogénea de fenómenos, a saber, el carácter prescrito y repetitivo del ritual, los

[5] Cf. E. Hobsbawn y T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983).

[6] Cf. C. Calame, 'Morfologia e funzione della festa nell' Antichità', *AION* 4-5 (1982-3) 3-23; J. Rudhardt, 'Remarques sur le geste rituel', en A.-M. Blondeau y K. Schipper (eds), *Essais sur le rituel* 2 (Lovaina / París, 1988) 1-13.

[7] La usual traducción 'fiesta' no cubre la amplitud de las festividades antiguas ni hace referencia a ciertos aspectos más oscuros que éstas, a veces, podían incluir.

[8] J. Mikalson, 'The *Heorte* of Heortology', *GRBS* 23 (1982) 213-21; Calame (n. 3), 196s. En general, Burkert, 'Die antike Stadt als Festgemeinschaft', en P. Hugger, *Stadt und Fest* (Unterägeri / Stuttgart, 1987) 25-44; C. Meier, 'Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Christus', en W. Haug y R. Warning (eds), *Das Fest* (Múnich, 1989) 569-91; véase también los estudios reunidos de J. Sarkady, *Studies in Greek Heortology* (Debrecen, 1998).

[9] Véase el innovador análisis de B. Boudewijnse, 'The Conceptualization of Ritual', *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 11 (1995) 31-56; Bremmer, "Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane".

estudiosos han conseguido reducir ritos simples, como la plegaria (§ 2), y rituales más complejos, como la iniciación (§ 3), a un solo común denominador. En este estudio utilizaremos la nomenclatura moderna, pero teniendo siempre presente que la noción de 'ritual', como tal, no existía en la Antigüedad.

No es cosa simple analizar el ritual antiguo, pues los datos suelen provenir de épocas, sitios y géneros diversos. Además, la naturaleza de los indicios casi nunca nos permite integrar la opinión de los participantes o describir el ritual con todo detalle. Los autores antiguos sólo prestan atención a los aspectos inusuales, pues consideraban que los usuales eran ya demasiado conocidos como para ser mencionados. Lamentablemente y por razones de espacio, nuestras descripciones se centrarán en la estructura del ritual y prestarán poca atención al impacto psicológico del mismo.

2. Plegaria, procesión y sacrificio

Los festivales griegos más complejos consistían en un número limitado de actividades rituales básicas: bailes[10], competiciones musicales y deportivas[11], plegarias e himnos, procesiones y, lo más importante de todo, sacrificio de animales. Las plegarias solían tener una estructura determinada que consistía en invocación, interpelación y ruego, como cuando Aquiles reza a Zeus en la *Ilíada* (16.233-

[10] S.H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion* (Baltimore / Londres, 1993); M.-H. Delavaud-Roux, *Les danses pacifiques en Grèce antique* (Aix-en-Provence, 1994); A. Henrichs, *„Warum soll ich denn tanzen?" Dionysisches im Chor der griechischen Tragödie* (Stuttgart / Leipzig, 1996); A. Henrichs, 'Dancing in Athens, Dancing on Delos: Some Patterns of Choral Projection in Euripides', *Philologus* 140 (1996) 48-62; S. Scullion, 'Dionysos and Katharsis in *Antigon*', *CA* 17 (1998) 96-122. Una buena introducción e historiografía en F. Naerebout, *Attractive Performances* (Amsterdam, 1997).

[11] H. Kotsidu, *Die musischen Agone in archaischer und klassischer Zeit* (Múnich, 1991); H.A. Shapiro, 'Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia' y D. Kyle, 'The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics', en J. Neils (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens* (Hannover / Princeton, 1992), respectivamente 53-75, 77-101. Véase también: G. Nordquist, 'Some Notes on Musicians in Greek cult', en Hägg, *Ancient Greek Cult*, 81-93.

48). Si se la compara con la plegaria cristiana, se aprecian ciertas diferencias. Así, en la plegaria griega se echa en falta el sentimiento de gratitud (en su lugar, los griegos emitían expresiones de alabanza y honor), la postura es diferente –los griegos no se arrodillaban, sino que hacían la plegaria de pie y con las manos extendidas (ver apéndice)–, las plegarias se decían en voz alta (la plegaria silenciosa se hizo usual sólo en la Antigüedad Tardía), y de forma habitual podían cantarse en forma de himnos[12]. Esta última forma de plegaria evolucionó, en ocasiones, hasta convertirse en un tipo específico dedicado a un dios determinado: tal como los peanes en honor de Apolo y los ditirambos en honor de Dioniso[13].

Las procesiones eran una parte esencial de la vida griega[14]. La procesión sacrificial mostraba a todos el valor de la víctima y la piedad del sacrificante (fig. 8); la procesión nupcial hacía pública la naturaleza oficial del matrimonio e, incluso, durante más de medio milenio, una procesión anual mantuvo viva la memoria de aquellos que habían caído en la batalla de Platea en 479 a.C. Las procesiones que llevaban una estatua divina formaban parte, con frecuencia, de festivales de inversión de roles (§ 3), pero también podían servir para acentuar el orden establecido, como cuando, una vez por año, los aristócratas de Mileto –los Molpoi– iban en procesión hasta Dídima, cantando peanes ante todos los santuarios que se encontraban a lo largo del camino. Las procesiones podían, incluso, simbolizar el restablecimiento del orden antiguo, como cuando Trasibulo solemnizó la restitución de la democracia ateniense en 403 a.C., con una mar-

[12] J.D. Mikalson, 'Unanswered Prayers in Greek Tragedy', *JHS* 109 (1989) 81-98; D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne* (París, 1992); H.S. Versnel, 'Religious Mentality in Ancient Prayer', en Versnel, *Faith*, 1-64; P.W. van der Horst, *Hellenism – Judaism – Christianity* (Kampen, 1994) 252-77; S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion* (Oxford, 1997). Sobre los himnos: Furley y Bremer, *Greek Hymns*, 2 vls.

[13] Käppel, *Paian*; B. Zimmermann, *Dithyrambos* (Göttingen, 1992).

[14] Burkert, *GR*, 102s; W.R. Connor, 'Tribes, Festivals and Processions', *JHS* 107 (1987) 40-50; Bruit/Schmitt, *Religion*, 105-7; F. Graf, '*Pompai* in Greece. Some considerations about space and ritual in the Greek *polis*', en Hägg, *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, 55-65; N. Robertson, 'The Two Processions to Eleusis and the Program of the Mysteries', *AJP* 119 (1998) 547-75.

cha desde el Pireo hasta la Acrópolis. En resumen, la función de las procesiones era muy variada[15].



8. Procesión sacrificial.

Las procesiones eran el contexto idóneo para hacer demostraciones simbólicas sobre cuestiones jerárquicas y de *status*, pues solían atraer gran cantidad de público. Por ejemplo, durante la procesión sacrificial de las Panateneas, las colonias atenienses y los aliados tenían que desfilar con una vaca y una panoplia, las hijas de los metecos atenienses debían llevar las sombrillas de las ciudadanas y los metecos adultos cargaban con los objetos para el sacrificio. Las colonias, además, tenían que contribuir con un *phallus* a la procesión de las Grandes Dionisias[16].

[15] Platea: Burkert, *Homo Necans*, [1]1972 (Berkeley / Los Angeles / Londres, 1983) 56s. Para los Molpoi: K. Gödecken, 'Beobachtungen und Funde an der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma, 1984', *ZPE* 66 (1986) 217-53. Trasibulo: B. Strauss, 'Ritual, Social Drama and Politics in Classical Athens', *AJAH* 10 (1985 [1992!]) 67-83.

[16] *IG* I[3] 34.42, 46.15f, 71.57 (para la vaca, el *phallus* y la panoplia); Adespota F 240 KA; Eliano, *VH.* 6.1 (utensilios para el sacrificio); M.C. Miller, 'The Parasol: An Oriental Status-Symbol in Late-Archaic and Classical Athens', *JHS* 112 (1992: 91-105) 103-5; Neils, *Goddess and Polis* (muy bonita edición); S.G. Cole, 'Procession and Celebration at the Dionysia', en R. Scodel (ed), *Theater and Society in the Classical World* (Ann Arbor, 1993) 25-38.

Pero si en todos estos casos las procesiones hacían patente la superioridad ateniense, en otros también podían ser demostración de humildad. Durante el festival espartano de las Jacintias, las adolescentes iban en procesión hacia Amiclas, donde se mostraban a la comunidad, seguramente tras una reclusión iniciática a orillas del mar. Algunas muchachas aristocráticas iban en carros de carrera y otras en carros con forma de grifos o machos cabríos, y la hija del rey espartano Agesilao iba en uno de estos últimos, un carro público, que 'no estaba más decorado que el de cualquier otra muchacha'. Aunque la mentalidad espartana proclamara lo contrario, está claro que la procesión de las Jacintias quería demostrar que entre algunos espartanos había más igualdad que entre otros[17].

Todos estos elementos eran ciertamente importantes, pero el verdadero eje del ritual griego era el sacrificio animal[18]. Tanto Burkert como Vernant (y su equipo parisino) han dedicado mucho de su esfuerzo a desvelar el significado y el lugar del sacrificio en la sociedad griega. Uno y otro llegan a conclusiones muy diferentes. Aunque aún se sigan echando en falta trabajos que presten mayor atención a los usos locales[19], hay dos factores que, hoy en día, nos permiten apreciar estos estudios mejor que hace una década. En primer lugar, la escuela de Vernant ha demostrado que la cerámica ática es una importante fuente para las representaciones sacrificiales[20]. En segundo, la biología ha comenzado a analizar los restos de animales

[17] Jenofonte, *Ag.* 8.7 (cita); Calame, *Choruses of Young Women*, 175.

[18] Para buenas síntesis del mismo, véase F.T. van Straten, *Hierà kalá* (Leiden, 1995); A.M. Bowie, 'Greek Sacrifice: Forms and Functions', en Powell, *The Greek World*, 463-82; Bremmer, 'Modi di communicazione con il divino: la preghiera, la divinizazione e il sacrificio nella civiltà greca', en S. Settis (ed.), *I Greci e noi* I (Turín, 1996) 239-83; N. Himmelmann, *Tieropfer in der griechischen Kunst* (Opladen, 1997); A. Henrichs, 'Dromena and Legomena: Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen', en Graf, *Ansichte griechischer Ritualen*, 33-71; C. Auffarth, 'Braucht Gott ein Opfer? Opferpraxis und Opferkritik in der griechischen Religionsgeschichte', en D. Neuhaus (ed.), *Das Opfer* (Frankfurt, 1998) 11-32.

[19] Aunque, véase V. Rosivach, *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens* (Atlanta, 1993).

[20] Cf. J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (París, 1986); véase también F.T. van Straten, 'Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality', en Linders/Nordquist, *Gifts to the Gods*, 159-70 y, en especial, S. Peirce, 'Death, Revelry, and *Thysia*', *CA* 12 (1993) 219-66.

hallados en las excavaciones de altares, lo que ahora nos permite vislumbrar la realidad del sacrificio[21]. En lugar de proceder a analizar, paso a paso, el sacrificio animal normal[22], sus tortas[23], su aparición en la tragedia[24], la complicada relación entre sacrificios a los héroes y a los dioses[25], los sacrificios al comienzo de las batallas, al cruzar los ríos, tras los juramentos[26] y los sacrificios humanos[27], la escasez de espacio nos obliga a centrarnos en dos cuestiones, a saber la

[21] Véase el reciente studio de J. Boessneck y A. von den Driesch, 'Tierknochenfunde aus Didyma', *AA* 1983, 611-51; idem, *Knochenabfall von Opfermahlen und Weihgaben aus dem Heraion von Samos* (Múnich, 1988); J. Boessneck y J. Schäffer, 'Tierknochenfunde aus Didyma II', *AA* 1986, 251-301; D. Reese, 'Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens', *Hesperia* 58 (1989) 63-70; M. Stanzel, *Die Tierreste aus dem Artemis-/Apollon-Heiligtum bei Kalapodi in Böotien/Griechenland* (Diss. Múnich, 1991); K. Tuchelt, 'Tieropfer in Didyma – Ein Nachtrag', *AA* 1992, 61-81; Ph. Columeau, 'Les restes de faune du sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte', *BCH* 120 (1996) 779-97.

[22] Para los gritos de las mujeres, véase B.J. Collins, 'Greek ololydzo and Hittite palwai-: Exultation in the Ritual Slaughter', *GRBS* 36 (1995) 319-25.

[23] E. Kearns, 'Cakes in Greek sacrifice regulations', en Hägg, *Ancient Greek Cult*, 65-70.

[24] H. Lloyd-Jones, 'Ritual and Tragedy', en Graf, *Ansichte*, 271-95; E. Krummen, 'Ritual und Katastrophe', *ibidem*, 271-95 (con excelente bibliografía).

[25] G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults* (Lieja, 2002).

[26] Sobre las batallas: M. Jameson, 'Sacrifice before Battle', en Hanson, *Hoplites*, 197-227; F. Jouan, 'Comment partir en guerre en Grèce antique en ayant les dieux pour soi', *Revue de la société Ernest Renan* 40 (1990-1) 25-42 (también para el vadeado de ríos); R. Parker, 'Sacrifice and Battle', en H. van Wees (ed.), *War and Violence in Ancient Greece* (Londres, 2000) 299-314. Para los juramentos: C. Faraone, 'Molten Wax', *JHS* 113 (1993) 60-80

[27] A. Henrichs, 'Human Sacrifice in Greek Religion', *Entretiens Hardt* 27 (Vandoeuvres / Ginebra, 1981) 195-235; D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (Londres / Nueva York, 1991) reseñado por Burkert, *Gnomon* 66 (1994) 97-100; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Atenas / Lieja, 1994); S.P. Morris, 'The Sacrifice of Astyanax: Near Eastern contributions to the siege of Troy', en J. Carter y S. Morris (eds), *The Ages of Homer* (Austin, 1995) 221-45; S. Georgoudi, 'À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques', *ARG* 1 (1999) 61-82; J. Scheid, 'Menschenopfer. III', en *Der neue Pauly* VII (Stuttgart, 1999) 1255-58; Bremmer, 'Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice: Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal', en J.N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice* (Lovaina, 2005).

elección de las víctima y el significado del ritual que acompañaba a la muerte de la víctima.

Sin olvidar nuestra especial atención a la jerarquía dentro del panteón griego (capítulo II.3 y III.2), nos ocuparemos, en primer lugar, de la elección de las víctimas sacrificiales. ¿Recibían todos los dioses los mismos animales, o había algunos que recibían ofrendas mucho mejores que otros? Aunque el ganado mayor fuera, en general, lo más apreciado para el sacrificio, la oveja y la cabra eran los animales más usuales[28]. La principal excepción a esta regla era Hestia (la diosa del hogar [de la ciudad]) que normalmente recibía un sacrificio preliminar, normalmente de poco valor, y Deméter, que recibía un lechón. En la cerámica ática, también se suele asociar a Dioniso con el cerdo[29]. La contaminada Ilitía (capítulo III.2), el cruel Ares (§ 3) y la temible Hécate recibían perros como víctima sacrificial; la amable Afrodita, pájaros y el lascivo Príapo, pescado[30]. Es verdad que las excavaciones arqueológicas documentan el sacrificio de perros a Apolo en Dídima, pero esto quizá se deba a la influencia de Asia Menor, pues tanto los hititas como los lidios comían con gusto carne de perro[31]. La mayoría de los dioses, por tanto, recibían ganado, ovejas y cabras, mientras que aquellas divinidades que estaban en relación con lo impuro o se encontraban al margen del orden social recibían animales no comestibles o baratos. El lugar 'excéntrico' de Deméter y de Dioniso, al que ya nos hemos referido en nuestro tratamiento de los dioses (capítulo II.3) y de la ubicación de los santuarios (capítulo III.3), es confirmado por el carácter excéntrico de sus víctimas, los cerdos, cuyo hábito de hurgar y escarbar los hacía poco aptos para

[28] Cf. M. Jameson, 'Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece', en C.R. Whittaker (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity = PCPhS*, Suppl. 14 (1988: 87-119) 94.

[29] Para Hestia: Éupolis, frag. 301 KA; Graf, *NK*, 363; M. Detienne, *L'écriture d'Orphée* (París, 1989) 89-98. Deméter: Jameson, 'Sacrifice', 92; E.G. Pemberton, *Corinth. The Sanctuary of Demeter and Kore*, vol. 18.1 (Princeton, 1989) 96 (cerdos y cabras); D. Ruscillo, 'Faunal remains from the Acropolis Site, Mytilene', *CV* 37 (1993) 201-10. Dioniso: Peirce, 'Death', 255-6.

[30] Sobre los perros: Parker, *Miasma*, 357s; Graf, *NK*, 422; para los pájaros: Lydus, *Mens.* 4.64; sobre el pescado: *Anthologia Graeca* 10.9, 14, 16; L. Robert, *Hellenica* 9 (1950) 82.

[31] Cf. Boessneck y Schäffer, 'Didyma II', 285-94, 300; B.J. Collins, 'The Puppy in Hittite Ritual', *JCS* 42 (1990) 211-26.

zonas muy habitadas[32]. Evidentemente, la elección de las víctimas sacrificiales reflejaba la jerarquía divina y ayudaba a reforzarla.

La cuestión de la jerarquía sacrificial no ha recibido mucha atención en la última época, pero la segunda cuestión que vamos a tratar concierne al centro mismo del debate actual sobre la religión griega: ¿Cuál era el significado del ritual que acompañaba a la muerte de la víctima sacrificial? Tomando como punto de partida la opinión de Kart Meuli (1891-1968) de que el sacrificio griego deriva, en última instancia, del mundo de la caza y de que los cazadores, al sentirse culpables por haber matado a su presa, intentaban declinar su responsabilidad[33], Burkert pone el sentimiento de culpa en el centro de su teoría del sacrificio[34]. Su testimonio más importante es el ritual de las Bufonias durante la fiesta de las Dipolias, un festival ateniense durante el cual se sacrificaba a un buey porque había probado las tortas sacrificiales. A continuación el cuchillo usado en el sacrificio era condenado y expulsado de la ciudad, pero el buey era ritualmente puesto en pie y uncido a un yugo. En el mito etiológico, el matador del buey tranquilizaba su conciencia invitando a los demás a participar en la matanza de la víctima sacrificial[35]. Para Burkert esta 'comedia de inocencia' es paradigmática de todo sacrificio: el hombre experimenta ansiedad [*Angst*] al matar un animal y tiene sentimientos de culpa por la sangre que ha derramado.

[32] Cf. Jameson, 'Sacrifice', 98s. W. Houston, *Purity and Monotheism* (Sheffield, 1993) 82, 85s, señala, además, que los cerdos necesitan sombra y agua, y que éstas en pocos sitios de la antigua Grecia podían encontrarse durante todo el año.

[33] K. Meuli: *Gesammelte Schriften* II (Basilea, 1975) 907-1021 (1946[1]). Sobre Meuli, véase, en especial, A. Henrichs, 'Gott, Mensch und Tier: Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken Karl Meulis', en F. Graf (ed.), *Klassische Antike und Neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli* (Basilea, 1992) 129-67.

[34] Sobre las opiniones de Burkert: *Homo necans* (Berkeley, Los Angeles, London, 1983); 'Opferritual bei Sophokles. Pragmatik – Symbolik – Theater', *AU* 27 (1985) 5-20; 'The Problem of Ritual Killing', en R.G. Hamerton-Kelly (ed), *Violent Origins* (Stanford, 1987) 149-76, 177-88 (discusión); 'Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange', en Linders y Nordquist, *Gifts to the Gods*, 43-50; *Creation of the Sacred* (Cambridge Mass., 1996).

[35] Burkert, *Homo necans*, 136-43; Durand, *Sacrifice et labour*, 43-87 (representaciones de cerámica de figuras negras).

Las ideas de Burkert, sin embargo, no pueden ser aceptadas en su totalidad, puesto que no disponemos de testimonios directos que indiquen que los griegos experimentaran miedo o culpabilidad. Antes bien, la cerámica asocia el sacrificio con festividades, celebraciones y consagraciones[36] y, además, la fiesta de las Dipolias presuponía las desarrolladas leyes áticas[37]. Su protagonista era un buey de labranza y es conocido que en Atenas, en cierta época, era un crimen matar a este animal[38]. Meuli creía que el arado era un elemento que sólo en época tardía se había introducido en el ritual, pero fue la posición vital del buey de labranza en la sociedad ateniense y su cercanía al granjero lo que le hizo objeto de un ritual elaborado: Teofrasto dice de forma explícita que se inauguró este ritual, para que la gente pudiera comerse al buey (fr. 584A Fortenbaugh). Por último, hay que señalar que aunque el ritual de las Bufonias tuviera una circulación limitada[39], seguramente pertenece al más antiguo estrato de la religión griega[40]. No sabemos qué trasfondo tenía en la Grecia prehistórica, pero la teoría de Burkert, en cualquier caso, no es válida para el ritual en época histórica.

Sin embargo, la expansión del estado ateniense, que hacía necesario el sacrificio de un gran número de bueyes para alimentar a la gente que acudía a los banquetes que acompañaban las festividades de la ciudad –Isócrates menciona procesiones de trescientos

[36] Esto lo recalca, con razón, Peirce, 'Death'.

[37] Así opina, con razón, D. Obbink, 'The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastus on Religion and Cultural History', en W.W. Fortenbaugh y R.W. Sharples (eds), *Theophrastean Studies* (New Brunswick y Londres, 1988) 272-95; Henrichs, 'Gott, Mensch, Tier', 153-8; M.A. Katz, 'Buphonia and Goring Ox: Homicide, Animal sacrifice, and Judicial Process', en Rosen y Farrell, *Nomodeiktos*, 155-78.

[38] Aristóxeno, frag. 29 Wehrli (Pitágoras evitaba comer bueyes de labranza); Eliano, *VH* 5.14; Varrón, *De re rustica* 2.5.3; Columela 6 *praef.* 7; Escolio *Od.* 12.353; véase también Arato 131s; Ovidio, *Met.* 15.120-42, 470; Rosivach, *Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, 161-3.

[39] En el mes de Bouphonion ('matanza de bueyes'), sólo aparece en Eubea, sus colonias y en islas vecinas: Caristo (*IG* XII.9.207), Calcídica (*SEG* 38.671), Delos (*IG* XI.2.203 A; *SEG* 35.882) y Tenos (*IG* XII.5.842).

[40] C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (Heidelberg, 1997) 22-4; también G. Neumann, *Kadmos* 35 (1996) 47 (también sobre Chipre).

bueyes (*Ar.* 29)– terminó por difuminar la conexión que los granjeros de una Atenas más antigua y pequeña hubieran podido tener con sus bueyes de labranza. Por ello, no extraña que ya Aristófanes, en *Nubes*, considere a las Bufonias algo arcaico (984s). Por tanto, no debemos generalizar y establecer, a partir de este ritual concreto, una regla de la matanza en el sacrificio para todo el ámbito griego.

Por último, Jean-Pierre Vernant, en clara oposición a Meuli y Burkert, ha señalado que 1) los ritos de sacrificios griegos no se deberían comparar con rituales relacionados con la caza, sino ser situados en su propio contexto religioso en el sistema griego, y que 2) la ejecución de la víctima no representa el centro de gravedad del sacrificio[41]. Sin embargo, él mismo también señala, y de forma explícita, que rituales, mitos y representaciones ponen el mayor empeño en evitar toda referencia a la ejecución de la víctima sacrificial. Incluso utiliza la expresión *mensonge* (¡mentira!) *par omision* para esta ocultación de una verdad que era claramente difícil de aceptar[42]. De tal forma, según Vernant, los griegos intentaban excluir los elementos de violencia y brutalidad de sus sacrificios para diferenciarlos del asesinato.

Vernant lleva razón razón al cuestionar el excesivo énfasis de Meuli y Burkert en el influjo de tradiciones relacionadas con la caza. Meuli ignoró por completo la influencia de Siria y de Palestina[43], y al contrario de los cazadores (y de los judíos), los griegos rompían los huesos para extraer el tuétano, como han demostrado las excavaciones en Samos, Dídima y Kalapodi[44]. Por otro lado, la búsqueda de una diferenciación entre sacrificio y asesinato revela un sentimiento latente de incomodidad con el ritual, como también parecen confirmar otros indicios. En el mito de las Dipolias, quien mataba al buey era un extranjero; el cuchillo utilizado en el sacrificio se ocultaba el

[41] M. Detienne y J.-P. Vernant (eds), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, 1979[1] (Chicago, 1989); Vernant, *Mortals and Immortals*, 290-302 (la reacción de Vernant contra Meuli y Burkert: 291s).

[42] Vernant, *Mortals and Immortals*, 296.

[43] Burkert, 'Opfer als Tötungsritual. Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?', en Graf, *Klassische Antike*, 169-89.

[44] Sobre Samos, véase Boessneck y Von den Driesch, *Knochenabfall*, 6; para Dídima, idem, 'Didyma II', 257; para. Kalapodi: Stanzel, *Tierreste aus Kalapodi*, 45.

mayor tiempo posible[45]; los griegos utilizaban el eufemismo 'hacer' por 'sacrificar' y, en fin, sin la existencia de sentimientos encontrados con respecto al sacrificio es difícil explicar por qué los órficos, los pitagóricos y Empédocles rechazaban por completo el sacrificio de animales[46]. Matar para el sacrificio, pues, quizás no generaba miedo y *Angst* [ansiedad], pero sí producía cierta incomodidad.



9. Nike realizando un sacrificio.

Por último, mientras los propios griegos representaban incluso a los dioses realizando sacrificios, los protagonistas del debate actual parecen sentirse incómodos con las funciones religiosas del sacrificio y abordan la cuestión de una forma sorprendentemente secular.

[45] Peirce, 'Death', 256s ha pasado por alto el hecho de que de entre sus pocas excepciones, el intento de Busiris de sacrificar a Heracles es un típico ejemplo de ofrenda 'pervertida' que apoya, en lugar de quitar autoridad, el 'tabú' de la presencia del cuchillo, cf. J.-L. Durand y F. Lissarrague, 'Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibale d'Héraklès chez Busiris', en Lissarrague y F. Thelamon (eds), *Image et céramique grecque* (Rouen, 1983) 153-67

[46] Parker, *Miasma*, 299s.

Para Meuli, el sacrificio no es otra cosa que una matanza ritual; para Burkert, la agresión compartida de la ejecución del sacrificio conduce, en primer lugar, a fundar la comunidad; y para Vernant, el sacrificio es, fundamentalmente, matar para comer[47]. Sin embargo, este acto, que se encuentra en el centro del ritual griego, es mucho más rico de lo que estas fórmulas reduccionistas parecen presuponer. Se necesitan más estudios sobre su significado religioso, literario[48], social, económico y cultural, pero estas investigaciones deben tener en cuenta todos los materiales posibles. Estudios sobre el sacrificio en el futuro sólo serán satisfactorios en el caso de que partan de testimonios literarios, epigráficos, iconográficos y arqueológicos[49].

3. La iniciación y los festivales

Al analizar rituales más complejos, la antropología moderna distingue entre rituales de transición, como los iniciáticos, y rituales cíclicos, como los de año nuevo. Queremos cerrar este capítulo con una discusión sobre ambos tipos de ritual, prestando especial atención a su función, símbolos y lógica. Comenzamos con el de iniciación que, durante la última década, ha gozado de creciente popularidad entre los clasicistas[50]. En lugar de ocuparnos de los ritos de Atenas o

[47] Cf. Meuli, *Gesammelte Schriften* II, 948: 'das Olympische Opfer nichts anderes sei als ein rituelles Schlachten'; Burkert, *Homo necans*, 35-48; Vernant, in *Entretiens Hardt* 27 (1981), 26: 'Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger'.

[48] Véase R. Seaford, 'Homeric and Tragic Sacrifice', *TAPhA* 119 (1989) 87-95 y *Reciprocity and Ritual* (Oxford, 1984); J. Jouanna, 'Libations et sacrifices dans la tragédie grecque', *REG* 105 (1992) 406-34.

[49] Peirce, 'Death', por ejemplo, basa su concepción del sacrificio, fundamentalmente, en material iconográfico con un marcado carácter dionisíaco. Semejante concepción es tan deformada como la idea de que la religión griega depende totalmente de la tragedia (capítulo II.1); sobre la diferencia entre 'icono y texto', R. Hamilton, *Choes & Anthesteria* (Ann Arbor, 1992) 123-46.

[50] Burkert, *GR*, 260-4, 448f; A. Moreau, 'Initiation en Grèce antique', *DHA* 18 (1992) 191-244; Versnel, *Transition and Reversal*, 48-60 (extensa bibliografía); F. Graf, 'Initiationsriten in der antiken Mittelmeerwelt', *AU* 36.2 (1993) 29-40; M. Padilla (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society = The Bucknell Review* 43.1 (1999).

Esparta[51], que son tratados más a menudo, nos centraremos en Creta, de la que Éforo, el historiador del siglo IV, nos ha dejado un informe detallado y contemporáneo[52]. Al igual que ocurría con el 'ritual' (§ 1), los griegos carecen de un término para la 'iniciación', aunque minoicos e indoeuropeos la practicaran[53]; los espartanos llamaban a su proceso iniciático *agogê* ('conducir el caballo con la mano por las riendas', vid. *infra* sobre *agela*) y se han transmitido varios nombres de festividades relacionadas con la iniciación. Nosotros, en tanto que observadores, tendemos a concebir la iniciación como un todo, aunque quienes participaban en tal ritual prestaran más atención a sus diferentes partes[54].

El poder político cretense estaba en manos de la elite aristocrática, que dominaba tanto a los siervos (los nativos de la isla de Creta) como a los individuos libres menos favorecidos. Los aristócratas se agrupaban en peñas y cenaban juntos en sociedades para hombres (*andreia*), donde los niños, vestidos en invierno y verano con la misma ropa sucia, esperaban a los adultos. Éstos les daban poca comida y bebida, y su principal actividad consistía en pelearse entre sí. A los diecisiete años 'los más notables e influyentes' de los niños –seguramente los hijos de la elite– reunían junto a sí a tantos niños como les fuera posible, para formar una *agela*, 'rebaño de caballos'. Al parecer, los jóvenes eran considerados potrillos salvajes que debían ser domados[55].

[51] Para Esparta, véase M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia* (Estocolmo, 1992). Para Atenas, P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir* (París, 1983²) 151-75 (1968¹: un clásico); véase también su 'Retour au chasseur noir', en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne, vol. 3. Rites de passage et transgressions* (París, 1992) 215-51. Menos convincente es el trabajos de D. Dodd y C. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives* (Londres / Nueva York, 2003).

[52] Éforo, *FGrH* 70 F 149 (= Estrabón 10.4.16-20: todas las citas); M. Laurencic, '*Andreion*', *Tyche* 3 (1988) 147-61.

[53] Marinatos, *Minoan Religion*, 201-20; J. Bremmer y N. Horsfall, *Roman Myth and Mythography* (Londres, 1987) 38-43, 53-6 (Bremmer: indoeuropeos).

[54] Antropólogos como C. Geertz, *Local Knowledge* (Nueva York, 1983) 56-8 señalan que ambas perspectivas representan, necesariamente, las dos caras de una misma moneda. Éste es un acercamiento más constructivo que el de Rudhardt y Vernant *cum suis*, quienes, en ocasiones, parecen sugerir que hoy en día podemos entender las costumbres griegas como si nosotros mismos fuéramos griegos.

[55] Acerca de esta importante metáfora en el ámbito de la iniciación, véase Calame, *Choruses of Young Women*, 215-6; y el capítulo VI.1 de este libro.

Estos 'rebaños de caballos' eran supervisados por los padres de los niños, que también dirigían sus actividades más importantes: carreras, caza, baile en coros, marcha por pendientes pronunciadas y lucha en los gimnasios 'con los puños y con palos, como es prescrito por las leyes' (Heráclides de Lembos fr. 15). En determinadas fechas, las *agelai* luchaban unas con otras 'marchando con ritmo a la batalla, al son de la flauta (*aulós*) y de la lira, como también es su costumbre cuando están en guerra'. Además de estas actividades físicas, los muchachos también tenían que aprender las letras y las canciones 'prescritas por la ley', que consistían en leyes, himnos a los dioses, y alabanzas de hombres valientes, aunque Platón, quien llegó a conocer estas canciones, las consideraba de calidad bastante pobre (*Leyes* 666D).

La última etapa de la educación cretense comenzaba con una ceremonia durante la cual los jóvenes se despojaban del vestido sucio. De hecho, en muchas ciudades cretenses, el término técnico que designaba el abandono de la *agela* era 'desvestirse'. Este cambio aparece claramente en un contexto iniciático en el mito etiológico del festival las *Ekdusias* ('Desvestido'), celebrado en Festos en honor de Leto, una diosa relacionada con la iniciación (capítulo II.3). Una niña que había sido criada como un niño se transformó en un niño de verdad, al llegar a la adolescencia. Aunque falten otros detalles, la denominación 'desnudos' y 'muy desnudos' para nombrar a los adolescentes próximos a la madurez y la existencia de un 'Festival del Vestido' (*Periblemaia*) en Litos indican que el orden de la última fase de la iniciación era: desvestirse, estar desnudo y la entrega del vestido de adulto. Este énfasis en el vestido durante la 'graduación' no sorprende, ya que Éforo nos dice que la elite se distinguía de los demás por el uso de un vestido distintivo. Ahora bien, es evidente que la transición que va de ropas sucias al vestido de adulto es demasiado grande para darse en sólo un paso. Por ello, el cambio era suavizado y escenificado por una serie de festivales[56]. En Esparta, donde la diferencia entre los jóvenes y los adultos estaba todavía más marcada, la iniciación se cerraba con una serie de festivales, pero en Atenas, donde la diferencia no era tan grande, ya no había un festival de clausura.

[56] Para las *Ekdysia*: Nicandro *apud* Ant. Lib. 17, cf. Bremmer, 'Transvestite Dionysos', 188. 'Desvestirse': *IC* Lix (Dreros).1.A.11s, 99s; Lxix (Malla).1.17s, etc. Para 'desnudo': *IC* Lix (Dreros).1.D.140s (*azôstoi*), cf. Hsch. s.v. *azôstos*. 'Muy desnudos': *IC* Lix (Dreros).1 A.11f (*Panazôstoi*). *Periblemaia*: *IC* Lxix.19.1.

Junto a la desnudez, el contraste con el nuevo status se señalaba también de otra forma. Según Éforo, antes llegar a ser oficialmente adultos, los niños aristocráticos eran 'raptados', para mantener una breve relación homosexual. De hecho, la pederastia, de una forma más o menos formalizada, estaba muy extendida en el mundo griego. Puesto que, de acuerdo con la mentalidad imperante, los jóvenes sólo podían desempeñar el papel pasivo de la relación, esta parte del ritual tendía a acentuar su falta de virilidad antes de que se convirtieran en verdaderos hombres[57].

Así, pues, el aspecto físico de la iniciación cretense preparaba a los jóvenes para una vida en la que la lucha era de vital importancia, mientras que las canciones ayudaban a inculcar la ideología correspondiente. Al mismo tiempo, el proceso de iniciación había sido manipulado de tal forma que reflejara la situación política de Creta. La posición prominente de los hijos de la elite y el énfasis en el vestido recalcaban la dominación de los aristócratas sobre sus inferiores, pero, como éstos eran incorporados en las *agela*, se promovían también ciertos vínculos feudales que ayudaban a mantener en pie el sistema político.

Así como Burkert acentúa con frecuencia la continuidad del ritual, es necesario señalar también su fuerza innovadora y su flexibilidad. Esto se aprecia en la incorporación de la alfabetización al proceso de iniciación, que ciertamente no tiene lugar antes del siglo V, y el énfasis en el correr, que faltaba en la iniciación ateniense y espartana. Creta es muy montañosa y, sin la habilidad para correr, los cretenses difícilmente habrían podido servir de soldados. De hecho, el correr era tan importante que el término cretense para adulto era *dromeus*, o 'corredor'. Por tanto, incluso el entorno puede ser un factor determinante en el ritual.

Los contrastes no sólo desempeñaban un papel en la lógica de los ritos de transición, sino que también aparecen en los rituales cíclicos, como ilustra un festival tebano. Jenofonte narra en las *Helénicas*

[57] Véase mi 'Greek Pederasty and Modern Homosexuality', en Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade* (Londres, 1991²) 1-14; C. Calame, *The Poetics of Eros in Ancient Greece* (Princeton, 1999) *passim*. Para objeciones (poco convincentes) al acercamiento desde la perspectiva de la iniciación, K.J. Dover, *The Greeks and their Legacy* (Oxford, 1988) 115-34; D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* (Londres, 1990) 54-61. Para el 'rapto': Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 105-11 (Bremmer).

(5.4-6) que los polemarcos ('generales') tebanos solían celebrar un festival en honor de Afrodita al final de su servicio. En el invierno del 379 a.C. se les prometió a los polemarcos proespartanos una noche con mujeres y vino, pero las mujeres veladas resultaron ser conspiradores disfrazados, que consiguieron reducir a sus oponentes y liberaron a la ciudad de los espartanos. ¿Cómo debe explicarse esta conexión entre la milicia y la diosa del amor?

Esta conexión, sin embargo, es menos sorprendente de lo que podría parecer a primera vista, puesto que Afrodita estaba en relación con Ares, el dios de la guerra, en la literatura[58], en el arte[59], y en el culto[60]. Además, Afrodita estaba en relación con los magistrados, tanto civiles como militares, pues se creía que promovía su armoniosa cooperación. A veces, sin embargo, también se la contraponía a Ares, pues en el *Himno Homérico a Afrodita*, Atenea dice que ella no encontraba placer 'en los trabajos de la dorada Afrodita, pero le gustaban las guerras y los trabajos de Ares' (9-10). ¿Cómo debe abordarse, pues, el caso tebano?[61]

La respuesta se encuentra en Egina, la isla de la que Plutarco, en sus *Cuestiones griegas*, explica el ritual, por lo demás desconocido, de los 'comensales solitarios' (301E-F). Los eginetas celebraban un festival en honor a Poseidón, recluyéndose en sus casas y festejando en silencio, durante dieciséis días, sin la presencia de esclavos o de quienes no fueran sus parientes. El festival presenta todos los rasgos de una alteración del orden social: normalmente los griegos festejaban con alegría y ruidosamente en compañía de su familia y amigos. Es interesante que, antes de la vuelta a la vida normal, el festival se concluyera con las Afrodisia. Al ser Poseidón un dios viril (capítulo III.2) era, en muchos aspectos, comparable a Ares. Así en ambos casos, la transición de la esfera de la guerra y de la virilidad a la paz era suavizada por un paso a lo contrario de la guerra, el amor. Al mismo tiempo, podemos asumir qua la yuxtaposición de ambos festivales ponía aún más de relieve lo distinto de sus contenidos. Por

[58] Cf., por ejemplo, la deliciosa historia de sus amores en Homero.

[59] Cf. las representaciones de Ares ayudando en el nacimiento de Afrodita.

[60] Cf. los templos y altares que ambos tenían en común.

[61] Sobre Ares y Afrodita: *LIMC* II.1 (1984) 123-5 (A. Delivorrias), 482s (Ph. Bruneau); Graf, *NK*, 264 (magistrados). Ares: P. Wathelet, 'Arès le mal aimé', *LEC* 60 (1992) 113-28; *DDD*, s.v. (Bremmer). Sobre Afrodita: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque* (Atenas y Lieja, 1994).

ello, el significado de las partes de un ritual más complejo no puede ser separado de la posición de las mismas dentro del ritual.

Nos vamos a ocupar ahora de festivales más complejos, cuyo análisis ha experimentado un gran avance en las últimas décadas. Burkert en su *Homo necans* (1983) y Graf en su *Nordionische Kulte* (1985) ofrecen excelentes ejemplos, aunque la combinación del primero de estructuralismo, funcionalismo y etología se consideró tan revolucionaria, que la versión alemana (1972) no tuvo reseña alguna en las revistas de clásicas más importantes[62]. Partiremos de sus apreciaciones para el análisis del festival ateniense de las Ansterias, quizá el más complejo de los festivales griegos. Como suele ocurrir con los festivales griegos, para su reconstrucción dependemos parcialmente de fuentes tardías y no todos sus elementos están atestiguados con seguridad[63].

El festival tenía lugar durante tres días sucesivos en el mes de *Anthesterion*, aproximadamente a finales de febrero, que eran llamados *Pithoigia, Khoes, y Khutroi*. El primer día, 'la apertura de las jarras de vino', escenificaba el comienzo del festival, tal como hacía el primer día de las Tesmoforias (capítulo VI.3). En ese día, los granjeros del Ática traían sus jarras de vino con el vino nuevo al santuario del dios del vino, Dioniso 'de los pantanos' (capítulo III.2), para abrir ceremoniosamente el vino, mezclarlo con agua, y probarlo por primera vez. Éste era también el momento para celebrar al dios. Como ha narrado un testigo del siglo IV, 'alegres por la mezcla, la gente celebraba a Dioniso con canciones, bailando y aclamándole como Florido, Ditirambo (§ 2), el Frenético, y el Ruidoso' (Fanodemo *FGrH* 325 F 12). La bebida principal en Grecia era el vino mezclado con agua y era una parte indispensable de las libaciones. No extraña, por ello, que la llegada del nuevo vino fuera una cuestión de interés general, que era controlada por la comunidad.

[62] Véase, respectivamente, Bremmer, *CR* NS 35 (1985) 312s y *Mnemosyne* IV 43 (1989) 260-3.

[63] Cf. Burkert, *Homo necans*, 213-43; Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983) 108-22; E. Simon, *Festivals of Attica* (Madison, 1983) 92-9; C. Auffarth, *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland* (Berlín / Nueva York, 1991) 202-72; Hamilton, *Choes* (la más sistemática, aunque escéptica, discusion de las fuentes); A. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy* (Cambridge, 1993) 35-9, 147-50; S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods* (Oxford, 2004) 223-75.

Pero, como en el caso de la 'graduación cretense', la llegada de tan importante bebida como el vino nuevo debía ser ceremoniosa. El día siguiente, las *Khoes* ('Cántaros') o Fiesta de los Congios, que, a menudo, daba su nombre a todo el festival (§ 1), comenzaba con el masticado de cambrón (una planta muy poco apetecible). Se untaban las puertas con brea, los templos se cerraban (con la sola excepción del de Dioniso), y gente en carros injuriaba a los viandantes. Esta disolución del orden social precedía a un extraño concurso de bebedores, que se celebraba al caer la tarde simultáneamente en el centro de Atenas, supervisado por el más alto magistrado, y en los demos (distritos y pueblos) del Ática. Contra la costumbre, los atenienses traían vino puro, su propia jarra (*khous*) y se sentaban en mesas separadas, mientras que los invitados eran agasajados, bebían vino mezclado en copas y se recostaban juntos en divanes. Coronados con hiedra, la planta predilecta de Dioniso, los comensales esperaban la señal de la trompeta, que para los griegos era un instrumento extraño, antes de intentar apurar sus tres litros (!) lo más rápido posible y en completo silencio[64].

El ritual muestra un claro parecido con el de los 'comensales solitarios' egineta e ilustra cómo los griegos podían crear una variante 'negativa' de (una parte de) un ritual, por medio de la inversión de prácticas normales. Otro medio de conseguir lo mismo sería la ausencia de coronas, las libaciones de vino puro, agua o aceite en lugar de vino mezclado con agua[65], el color oscuro y / o la consunción total de la víctima sacrificial, en lugar de acabar el sacrificio con un banquete[66]. Era la presencia e identidad de estos elementos marcadores lo que determinaba el carácter, positivo o negativo, de un ritual.

[64] Para la trompeta: Graf, *NK*, 245; P. Krentz, 'The *Salpinx* in Greek Warfare', en Hanson, *Hoplites*, 110-20; G.C. Nordquist, 'The *salpinx* as an instrument of Eros and Dionysus', *IM* 8 (1991) 61-72.

[65] Cf. Graf, *NK*, 28 (coronas, libaciones); A. Henrichs, 'The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus', *Atti XVII Congr. Int. Papir.* II (Nápoles, 1984) 255-68.

[66] Si Burkert en su *Homo Necans* sobrevalora el sacrificio, del que destaca el lado oscuro, el sacrificio falta casi por completo en *Nordionische Kulte* de Graf. En mi opinión, el sacrificio era una parte determinante en el carácter de los rituales griegos, pero no eran una parte tan oscura como sugiere Burkert.

El parecido con Egina se extendía también al terreno del mito. Los eginetas decían que el ritual conmemoraba el regreso de los sobrevivientes de la guerra de Troya. Puesto que no querían herir los sentimientos de aquellos cuyos familiares no habían regresado, festejaban por separado y en secreto. De una forma similar, la costumbre ateniense de beber en silencio se explicaba por la llegada del matricida Orestes, a quien los atenienses no querían agasajar, si no era en silencio y en una mesa aparte. Otra etiología, seguramente más tardía, relacionaba estos elementos extraños con el asesinato, por parte de los atenienses, de los etolios que les habían traído el vino.

Estos mitos suplen nuestro desconocimiento de las reacciones de los participantes, pues nos describen cómo se percibía la atmósfera. Pero tenemos también otra muestra de su carácter lúgubre: se cuenta que durante las *Khoes* Sófocles había muerto al atragantarse con una uva verde. Esta anécdota, casi con seguridad, no es histórica, pues en esta época del año las viñas difícilmente podían haber terminado de florecer y, además, exactamente lo mismo se contaba de Anacreonte. Pero, aún en este caso, es importante señalar que se decía que este triste incidente había tenido lugar durante las *Khoes*, es decir, coincidiendo con el ambiente lúgubre del ritual[67]. El mito de Orestes, de hecho, se centra en el extraño carácter de este concurso de bebedores, que debía durar sólo unos minutos. Después, todo el mundo se entregaba con gusto a una cena abundante, e incluso un misántropo habría tenido, al menos, un compañero de mesa. El cuadro del banquete en *Acarnienses* de Aristófanes es jocoso, pues es obvio que así recordaban el festival los atenienses que vivían en el extranjero (*infra*)[68].

De lo expuesto hasta ahora, podría pensarse que el festival era sólo para hombres atenienses, pero nada está más lejos de la verdad.

[67] Acontecimientos tristes o alegres solían ser conmemorados en días desfavorales o favorales, cf. A. Grafton y N. Swerdlow, 'Calendar Dates and Ominous Days in Ancient Historiography', *J. Warburg and Courtauld Inst.* 51 (1988) 14-42; A. Chaniotis, 'Gedenktage der Griechen', en J. Assmann (ed.), *Das Fest und das Heilige* (Gütersloh, 1991) 123-45.

[68] R. Buxton, *Sophocles* (Oxford, 1995^2) 4; Valerio Máximo 9.8 (Anacreonte). Sobre *Acarnienses*: N. Fisher, 'Multiple Personalities and Dionysiac Festivals: Dicaeo-polis in Aristophanes' *Acharnians*', *Greece & Rome* 40 (1993) 31-47. Para el misántropo, véase Plutarco, *Ant.* 70.

Algunos textos y unas jarritas pequeñas, llamadas equívocamente *khoes*, indican que los niños de tres años recibían estas jarritas como juguetes y que, probablemente, recibían especial atención en este día. También los esclavos pasaban un buen rato y esta licencia que se les dispensaba se explicaba bien por la presencia de gran número de esclavos carios o bien porque en una época pasada los carios habían poseído una parte del Ática. Este énfasis en los carios parece indicar mascaradas por parte de los esclavos. Otra explicación hablaba de las Ceres, es decir, los espíritus de los muertos. Es difícil, y quizá innecesario, escoger una entre estas explicaciones, puesto que tanto los carios (ancestrales) como los espíritus de los muertos son estructuralmente equivalentes: entidades ajenas a la ordenada vida ateniense[69].

Esta licencia dado a los esclavos es una muestra más de la disolución del orden social. Su participación en la atmósfera de alegría general debe haber contribuido a mejorar las relaciones con sus amos, pues estos festivales de inversión podían funcionar como válvulas de escape, como han confirmado los testimonios de antiguos esclavos americanos. Pero, ¿tenían acaso también la función de dar legitimidad al orden establecido, tal como se ha afirmado recientemente? Quizás desde la perspectiva de la clase dominante, pero difícilmente desde la de los esclavos. Semejante punto de vista sólo podría mantenerse si la sociedad ateniense hubiera sido una sociedad relativamente estática. Con frecuencia, sin embargo, los esclavos atenienses habían sido importados durante su vida, y su fuga masiva durante la guerra del Peloponeso muestra claramente su rechazo del orden existente. De hecho, muchos de estos festivales de inversión de roles se convertían en escenario de revoluciones, lo que sería difícil de explicar en el caso de que estas fiestas realmente hubieran servido para legitimar el orden existente[70].

El reciente hallazgo del calendario sacrificial de Thorikos, datado entre el 430 y 420 a.C., demuestra que, durante las *Khoes*, en este demo se sacrificaba a Dioniso un cabrito pequeño y pardo (quizá negro), que aún no tuviera dientes de leche. Su color oscuro corres-

[69] Sobre las *Khoes*: Hamilton, *Choes*, 63-121. Acerca de las Cares/ Ceres: Bremmer, *Soul*, 113-8.

[70] *Contra* Versnel, *Transition and Reversal*, 116-7 (cf. Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 86s), aunque sus observaciones sobre los festivales de inversión de roles son muy importantes (115-21).

pondía al carácter del día y el pequeño tamaño del cabrito indica que el sacrificio no se cerraba con un banquete público, pues una cabra de este tamaño difícilmente podría haber llenado muchos estómagos. Al parecer, los demos del ática contribuían con un modesto complemento público a la numerosas festividades privadas[71].

Pero la sociedad no puede vivir en continuo desorden y, al final de las *Khoes*, un heraldo anunciaba el tercer día del festival, los *Khutroi* ('Vasijas') o Fiesta de las Ollas. La vuelta al orden parece que se celebraba con una boda entre la mujer del más alto magistrado con el dios, aunque nuestros datos para este hecho, que tenía lugar en las Antesterias, no sean del todo inequívocos[72]. Seguramente, se celebraba para conmemorar el Diluvio. La gente comía guisos de vegetales de todas las clases y había sacrificios en honor de Dioniso y Hermes Ctonio, el dios que se asociaba con las víctimas del Diluvio. Aristófanes menciona en *Ranas* una procesión de borrachos durante los *Khutroi* (211-19), por lo que parece que el festival se clausuraba con coros en el mismo lugar donde había comenzado, a saber, en el templo de Dioniso.

Para los atenienses, lo más llamativo del festival debe haber sido el permiso que se daba a los esclavos, por lo que no es extraño que la vuelta a la normalidad debía ser escenificada. Así, al final del festival, los señores, presumiblemente, decían: 'A la puerta carios/ Ceres. Han acabado las Antesterias'. De forma similar, el enorme *phallus* que había sido paseado por Atenas durante las Dionisias era incinerado en una ceremonia al final de este festival[73].

Al tercer día, también tenía lugar otra festividad. Las muchachas celebraban a la joven Erígone, que se había suicidado, colgándose,

[71] Thorikos: *SEG* 33.147, cf. R. Parker, 'Festivals of the Attic Demes', en Linders y Nordquist, *Gifts to the Gods*, 137-47, en especial 142; A. Henrichs, 'Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica', en M. Griffith y D. Mastronarde (eds), *Cabinet of the Muses* (Atlanta, 1990) 257-77, en especial 262-3.

[72] Como ha señalado, de forma convincente, Hamilton, *Choes*, 55s. En cualquier caso, la afirmación de Burkert, *Homo necans*, 235, de que Aristóteles está hablando de una actividad sexual es equivocada, cf. P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford, 1981) 104s. En general, A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion* (Berna, 1991); Janko, *Commentary*, 171.

[73] Coros: Hamilton, *Choes*, 38-42. Sobre el *phallus*: PCG Adespota F 154 KA.

cuando su padre Icario fue asesinado por introducir el vino en el Ática. Esta fiesta, las *Aiôra*, no puede encontrarse en ningún otro festival de las Antesterias que no sea el ateniense, ni está documentado como parte de las Antesterias antes de época helenística. Las únicas representaciones plásticas del mito que se han hallado son de época romana. Aunque el mito se adecue bien a los temas dionisíacos del festival y el lugar predominante de las muchachas se corresponda con el de los niños y los esclavos, esta parte parece ser una adición tardía procedente de otro festival local, lo que es otra muestra de la flexibilidad del ritual[74].

De todos los festivales, las Antesterias era el más querido por los atenienses. Temístocles lo introdujo en Magnesia, feudo que había recibido del rey persa, cuando era refugiado político. También se celebraba en la corte de Dionisio, el tirano de Sicilia, donde puede que hubiera sido organizado para (o por) Platón, durante su estancia en la isla. Este aprecio se extendió hasta bien entrado el siglo III, puesto que los seguidores de Epicuro refutaron las acusaciones de ateísmo contra su maestro diciendo que éste había celebrado las *Khoes* y que había aconsejado hacer lo mismo a sus seguidores. Calímaco también menciona a un ateniense que celebraba las Antesterias en Egipto. Es claro que las Antesterias formaban parte de la identidad ateniense, como la Navidad para los colonos europeos y la Pascua para los judíos[75].

Las Antesterias muestran los rasgos típicos de *la grande festa*, nombre que los etnólogos han dado al tipo de festival que a lo largo y ancho del mundo escenifica la llegada de la cosecha, fruta o vino, por medio de una marcada ruptura con el orden establecido. El festival, por tanto, se parecía a la celebración del Año Nuevo, y esto explica, quizá, por qué se pagaba a los maestros durante el festival (Eubúlides frag. 1). Sin embargo, es obvio que dicho carácter de celebración del Año Nuevo no era tan marcado como en la propia celebración de comienzo del año oficial ateniense. Éste se celebraba en el mes de *Hecamtombaion* (julio-agosto), un mes que destacaba por celebrarse en él dos festivales oficiales de Año Nuevo, las Sine-

[74] E. Pochmarski, *LIMC* III.1 (1986), s.v. Erigone I; D. Gondicas, *LIMC* V.1 (1990), s.v. Icarius I.

[75] Véase, respectivamente, Posis *FGrH* 480 F 1; Diógenes Laercio 4.8; Filodemo, *De pietate* 806-8, 865-9 Obbink (Epicuro: una fuente que debe ser añadida a las que incluye Hamilton, *Choes*); Calímaco, frag. 178 Pfeiffer.

cias y las Panateneas (§ 2) y porque era precedido de otros festivales, que se caracterizaban por la disolución del orden social, las Cronias (capítulo V.3) y las Esciras[76].

Como solía ocurrir, las Antesterias dieron el nombre al mes en que se celebraban, a saber, el mes de *Anthesterion* (febrero-marzo). Era un mes jónico antiguo, que remontaba al período anterior a la colonización jonia, como ya sabía Tucídides. Podemos, por tanto, asumir que el festival de las Antesterias era uno de los festivales atenienses más antiguos. Los calendarios griegos no han sido aún estudiados suficientemente, pero son muy importantes para determinar las connotaciones de un festival determinado y para apreciar el diferente *status* de las divinidades en las ciudades griegas. Sin embargo, también aquí debemos proceder con cautela. El mes de *Anthesterion*, al igual que los demás meses, no ocupaba el mismo período del año en las diferentes ciudades jónicas, pues los meses se trasladaron y cambiaron de posición a lo largo de los siglos[77].

Es tiempo de concluir. Hemos visto que tanto el estudio de los rituales muy importantes como el de otros más modestos debe tener en cuenta un gran número de aspectos diversos: el orden en el calendario, la organización espacial, el sexo, los grupos y las relaciones sociales, los sistemas de clasificación, aspectos psicológicos y emocionales, el poder, el lugar de las divinidades, las peculiaridades locales, la lógica interna y los comentarios de los participantes. El carácter fragmentario de la tradición hace, a veces, imposible poder tener en cuenta todos estos aspectos, pero, al menos, deberíamos intentarlo. Hasta cierto punto, el estudio del ritual griego no ha hecho sino empezar.

[76] *La grande festa*: Versnel, *Transition and Reversal*, 127s. Sinecias: Graf, *NK*, 167; Hornblower, *Commentary*, 265. Esciras: Burkert, *Homo Necans*, 143-9.

[77] Tucídides: 2.14.4, pero véase Hornblower, *Commentary*, 266s. Sobre los meses: Burkert, 'Athenian Cults and Festivals', *Cambr. Anc. Hist.* IV^2 (Cambridge, 1988) 245-67; C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (Heidelberg, 1997); Sarkady, *Studies in Greek Heortology*, 93-115.

5

MITOLOGÍA

El mito desempeñaba un papel importante en la religión griega, pues ilustraba y definía los roles de los dioses y de los héroes (capítulo II.1), explicaba aspectos del ritual (capítulo IV.3), mostraba modos de conducta correctos o incorrectos y reflexionaba sobre el comportamiento del hombre y del cosmos[1]. Puesto que la mitología es, de todos los aspectos de la religión griega, el que más atención ha recibido y el que mayor número de estudios ha generado[2], comenzaremos con una breve exposición de los mismos y con una discusión de las definiciones más recientes (§ 1). A continuación, analizaremos los orígenes y las aplicaciones del mito (§ 2) y estudiaremos las relaciones entre el mito y el ritual (§ 3). Cerraremos el capítulo echando una ojeada a ciertos cambios en la popularidad de algunos mitos, según se refleja en las artes plásticas y en la naturaleza misma del mito (§ 4)[3].

[1] Cf. T.S. Scheer, *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte* (Múnich, 1993) 24-9.

[2] Extraña, por ello, que no haya un capítulo dedicado a la mitología en M.P. Nilsson, *Geschichte der griechichen Religion* 1 (Múnich, 1967³), el libro clásico sobre la religión griega antes de que apareciera Burkert, *GR*; Rudhardt, *Notions fondamentales*; Burkert, *GR*, y Jost, *Aspects*. Bruit/Schmitt, *Religion*, 143-75 tratan la mitología, pero de una forma insatisfactoria: ignoran las contribuciones de Burkert casi por completo, y están muy satisfechos con Georges Dumézil.

[3] Son buenas introducciones, cada una con su propio acercamiento, las de K. Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (Londres, 1992); F. Graf, *Greek Mythology* (Baltimore / Londres, 1993); S. Saïd, *Approches de la mythologie grecque* (París, 1993); Buxton, *Imaginary Greece*. Véase también C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique* (Ginebra, 1988); Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*; L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth* (Baltimore / Londres, 1990); C. Jamme, *Introduction à la philosophie du mythe, vol. 2: époque moderne et contemporaine* (París, 1995); F. Graf, 'Mythos. II', en *Der Neue Pauly* 15/1 (Stuttgart / Weimar, 2001) 643-48.

1. *Una mini-historia y una definición*[4]

Tras la interpretación alegórica del renacimiento, ilustrada por el famosísimo manual de Natale Conti (ca. 1520-1600), y la utilización a-histórica del mito como material en la literatura del siglo XVII, la investigación moderna comienza a principios del siglo XVIII[5]. Los pioneros fueron los franceses Bernard de Fontelles (1657-1757) y Nicolás Fréret (1688-1749), de los cuales el primero propuso una suerte de mentalidad 'primitiva', dio comienzo a la mitología comparativa, reflexionó acerca de la transmisión del mito y, por último, reconoció el funesto influjo que la escritura tiene sobre el mito – todo ello en un pequeño tratado. El segundo concibió la mitología como expresión de la cultura, costumbres, y orden social de una comunidad determinada[6].

A pesar de este prometedor comienzo, no había en Francia suficiente capacidad filológica para desarrollar estas ideas. La situación era diferente en Alemania, donde el profesor de griego de Göttingen, Christian C. Heyne (1729-1812), introdujo el término *mythus*, para resaltar que no estaba tratando de una *fabula*, esto es, la invención o ficción de un poeta. Según Heyne, el mito era la expresión de un

[4] La mejor panorámica es, en la actualidad, la de Graf, *Greek Mythology*, 9-56; véase también Bremmer,'Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship', en R. von Haeling (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum* (Darmstadt, 2005) .

[5] Natales Comes, *Mythologiae (sive explicationum fabularum libri X)* (Venecia, 1551; 1567², reimpresión Nueva York, 1976), cf. R.M. Iglesias Montiel y C.A. Moran (eds), *Natale Conti, Mitología* (Murcia, 1988) 7-35; J. Starobinski, *Le remède dans le mal* (París, 1989) 233-62 ('Fable et mythologie aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles').

[6] Sobre Fontenelle, véase A. Niderst (ed), *B. de Fontenelle. Oeuvres complètes* III (París, 1989) 197-202 ('De l'origine des fables'). Para una buena traducción inglesa e introducción, véase B. Feldman y R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology (1680-1860)* (Bloomington / Londres, 1972) 7-18; para una buena traducción alemana y un importante estudio por W. Krauss, 'Fontenelle und die Aufklärung', véase Fontenelle, *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte*, ed. H. Bergmann (Leipzig, 1989) 228-42, 371-439, respectivamente. Sobre Fréret: N. Fréret, 'Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs, et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie', en *Histoire de l'académie royale des inscriptions et belles-lettres* 23 (1756) 17-26; R. Simon, *Nicolas Fréret, académicien* (Ginebra, 1961); B. Barret-Kriegel, *Jean Mabillon* (París, 1988) 163-209, 277-82 (bibliografía); Graf, *Greek Mythology*, 16-7; C. Grell y C. Volpilhac-Auger (eds), *Nicolas Fréret, légende et vérité* (Oxford, 1994).

"espíritu del pueblo" (*Volksgeist*) específico, daba explicación a los aspectos maravillosos o aterradores de la naturaleza y, aunque esto esté menos marcado en su libro, también servía para preservar la memoria de las grandes hazañas[7].

En el siglo XIX, dos autores llamados Müller (que no guardan relación alguna entre sí) desarrollaron las ideas de Heyne. El primero, Karl Otfried (1797-1840), postuló que el mito reflejaba la identidad nacional (= tribal) de diferentes períodos históricos. El segundo, Friedrich Max (1823-1900), fijo su atención en la relación entre mito y naturaleza, para lo cual el uso de la etimología mostró ser un importante instrumento. El predominio de estos acercamientos tuvo su fin hacia finales del siglo XIX, cuando la unificación de Alemania (1870) redujo el interés en el trasfondo político del mito griego y los nuevos planteamientos de los llamados *Junggrammatiker* [jóvenes gramáticos] (a partir de 1878) destruyeron la base de la mayoría de las etimologías que Müller y sus discípulos había desarrollado[8].

[7] Para Heyne, véase el reciente estudio de U. Schindel, 'C.G. Heyne 25 September 1729 – 14 July 1812', en W.W. Briggs y W.M. Calder III (eds), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia* (Nueva York / Londres, 1990) 176-82; F. Graf, 'Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne', en *idem* (ed), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradeigma Roms = Colloquium Rauricum* III (Stuttgart, 1993) 284-94; M. Vöhler, 'Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland', en G.W. Most (ed.), *Disciplining Classics - Altertumswissenschaft als Beruf* (Göttingen, 2002) 39-54; S. Fornaro, *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e nel suo tempo* = Nachr. Ak. Wiss. Göttingen, I. Philol.–Hist. Kl. 2004, Nr. 5. For his bibliografia véase F.-A. Haase, *Christian Gottlob Heyne (1729 - 1812). Bibliographie zu Leben und Werk. Gedruckte Veröffentlichungen. Zeitgenössische Schriften zu seiner Rezeption. Forschungsliteratur* (Heidelberg, 2002).

[8] Para Karl Otfried Müller véase A. Momigliano, *Settimo contributo alla storia degli studi classci e del mondo antico* (Roma, 1984) 271-86; W. Unte, 'Karl Otfried Müller', in Briggs and Calder, *Classical Scholarship*, 310-20; W. Unte y H. Rohlfing, *Quellen für eine Biographie Karl Otfried Müllers* (Hildesheim, 1997); W.M. Calder III y R. Schlesier (eds), *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur* (Hildesheim, 1998); W.M. Calder III et al., *Teaching the English Wissenschaft. The Letters of Sir George Cornewall Lewis to Karl Otfried Müller (1828-1839)* (Hildesheim, 2002). Sobre Max Müller, H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts* (Londres, 1982) 155-64; G.W. Stocking, *Victorian Anthropology* (Nueva York / Londres, 1987) 56-62; L.P. van den Bosch, *Friedrich Max Müller* (Leiden, 2002).

Nuevos desarrollos tuvieron lugar a partir de 1870, momento en que otros dos alemanes, Wilhelm Mannhardt (1831-80) y Hermann Usener (1834-1905), comenzaron a señalar la importancia de la agricultura para explicar la religión griega y se dieron cuenta, además, de que varios mitos estaban asociados a rituales (§ 3)[9]. El hincapié en la fertilidad tuvo un gran éxito y fue canonizado en los escritos de James Frazer (1854-1941), el famoso autor de *The Golden Bough* (^{1}1890)[10], y Martin Nilsson (1874-1941), quien dominó el estudio de la religión griega hasta 1960[11]. La relación con el ritual fue especialmente desarrollada en Inglaterra, por los llamados 'ritualistas', cuyo representante más famoso, Jane Harrison (1850-1928), acabó por desprestigiar esta línea de investigación con sus análisis demasiado fantasiosos[12].

Después de la primera guerra mundial, el desprestigio de los ritualistas y el rechazo de los estudios comparativos por parte de los clasicistas redujo considerablemente el interés por la mitología grie-

[9] Cf. Bremmer, 'Hermann Usener', en W.W. Briggs y W.M. Calder III (eds), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia* (Nueva York / Londres, 1990) 462-78; D. Ehlers (ed.), *Hermann Diels, Hermann Usener, Eduard Zeller: Briefwechsel,* 2 vols (Berlín, 1992); H. Dieterich y F. Hiller von Gaertringen, *Usener und Wilamowitz. Ein Briefwechsel 1870-1905*, revisado por W.M. Calder III (Stuttgart, 1994); A. Wessels, *Ursprungszauber: zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Berlín y Nueva York, 2003); R. Kany, 'Hermann Usener as Historian of Religion', *ARG* 6 (2004) 159-76. Sobre Mannhardt no hay ningún estudio reciente.

[10] R. Ackerman, *J.G. Frazer: His Life and Work* (Cambridge, 1987); M. Beard, 'Frazer, Leach and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of *The Golden Bough*', *CSSH* 34 (1992) 203-34; G.W. Stocking, *After Tylor* (Madison, 1996) 124-51.

[11] Cf. J. Mejer, 'Martin P. Nilsson', en Briggs/Calder, *Classical Scholarship*, 335-40; A. Bierl y W.M. Calder III, 'Instinct against Proof. The Correspondence between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Martin P. Nilsson on *Religionsgeschichte* (1920-1930)', *Eranos* 89 (1991) 73-99, reimpresión en W.M. Calder III , *Further Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff* (Hildesheim, 1994) 151-78.

[12] Bremmer, 'Gerardus van der Leeuw and Jane Ellen Harrison', en H. Kippenberg y B. Luchesi (eds), *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (Marburg, 1991) 237-41: Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte*, 123-92; M. Beard, *The Invention of Jane Harrison* (Cambridge MA, 2000); A. Robinson, *The Life and Work of Jane Ellen Harrison* (Oxford, 2002).

ga, pero, a mediados de los '60, el estructuralismo reavivó el interés, que pasó a primer plano en los trabajos de Burkert y de Vernant con su equipo parisino. Mientras que para Burkert el principal foco de interés se encuentra en la relación entre ritual y mito (§ 3), Vernant *cum suis* se ha centrado en aquellos aspectos del mito que pueden iluminar elementos de la cultura y la sociedad griega, como el lugar que en la misma ocupaban las mujeres (capítulo VI.2), el valor que se daba a las plantas y animales (§ 2), o el papel y lugar del sacrificio (capítulo IV.2)[13].

No sorprende que, en la época post-modernista de la década de los '80, los investigadores hayan comenzado a cuestionar la validez de la noción de mito. Y, de hecho, la palabra griega *mythos* no significa 'mito', sino que 'en Homero es un acto de locución que denota autoridad, es extenso y se ejecuta normalmente en público, y repara en todos los detalles'[14]. Notando la ausencia de un término griego, Claude Calame propuso la expresión 'proceso simbólico' para sustituir la distinción tradicional entre mito, ritual y representación artística. Dado que su término ensombrece importantes diferencias entre mito y ritual (§ 3) y puesto que 'mito' está muy arraigado entre los antropólogos, no le seguiremos, pero sí tendremos presente que 'mito', al igual que 'religión' (capítulo I.1), 'ritual' (capítulo IV.1) e 'iniciación' (capítulo IV.3) son una interpretación moderna[15].

¿Qué es, pues, lo que entendemos por 'mito' en la antigua Grecia? Burkert propuso hace tiempo la definición de mito como 'un relato tradicional que hace referencia de forma secundaria y parcial a algo de importancia para la colectividad'. Más recientemente ha propuesto otra que considera los mitos como 'relatos tradicionales con "significación" especial', propuesta que está cerca de mi propia de-

[13] Hay buenos ejemplos de su trabajo en R. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society: Structuralist Essays* (Cambridge, 1981), con una instructiva introducción de R. Buxton (IX-XVII).

[14] R. Martin, *The Language of Heroes* (Ithaca, 1989: 12-42) 12; véase también A.H.W. Adkins, 'Myth, Philosophy, and Religion in Ancient Greece', en F.E. Reynolds y D. Tracy (eds), *Myth and Philosophy* (Albany, 1990) 95-130.

[15] J.-P. Vernant, 'Le mythe au réflechi', *Le temps de la réflexion* 1 (1980) 21-25; M. Detienne, *The Creation of Mythology*, 1981[1] (Chicago, 1986); C.R. Philips III, 'Misconceptualizing Classical Mythology', en Flower y Toher, *Georgica*, 142-51; C. Calame, '"Mythe" et "rite" en Grèce', y su *Myth and History in Ancient Greece* (Princeton, 2002).

finición, a saber 'relatos tradicionales importantes para la sociedad'. En otras palabras, esta definición nos alerta de que estos relatos son tradicionales (incluso los mitos nuevos tienden a seguir el modelo de mitos antiguos), son de importancia para la colectividad (están concebidos para su ejecución pública y no como vehículo de ideas privadas), y son transferibles de una sociedad a otra (la mitología griega no forma un corpus cerrado)[16].

Hasta cierto punto, sin embargo, la definición no es completa, pues no tiene en cuenta el aspecto de la recitación. Los mitos griegos, en una época temprana, eran narrados a una audiencia, cuya composición y circunstancias cambiaban continuamente. Asimismo, cada vez que un mito era narrado, se adaptaba a las características del género, que podía ser épica, lírica coral, himnos, drama, o simplemente una narración privada. Por ello, no había una versión oficial del mito. Los poetas conocían versiones estándar, que tenían que adaptar de continuo. Así, pues, quizá deberíamos reformular nuestra definición del mito como 'recitación de historias tradicionales relevantes para la sociedad', pues sólo tras la introducción de la escritura el mito se convirtió en 'texto' (§ 4).

2. Orígenes y usos

La mitología griega de la Época Arcaica y Clásica era un conglomerado de elementos nuevos y antiguos, indígenas e importados[17]. Los mitos de Aquiles, de Arión (el primer caballo: capítulo II.3), Helena (capítulo VI.1) y Heracles, el ladrón de ganado (capítulo II.2) parecen tener su origen en época indoeuropea (Heracles quizá proceda, incluso, de una época anterior)[18]. La razón de la continuidad de estos mitos hay que buscarla en el hecho de que se centraban

[16] Véase, repectivamente, Burkert, *Structure and History*, 23 y 'Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen', en Graf, *Mythos in Mythenloser Gesellschaft*, 9-24, en especial 17; y mi 'What is a Greek Myth', en Bremmer, *Interpretations*, 1-9 (también acerca de las diferencias entre mito y otros tipos de relatos tradicionales, tales como leyendas, sagas y cuentos). Véase también Graf, *Greek Mythology*, 1-8; Buxton, *Imaginary Greece*, 12-7.

[17] Cf. Bremmer, 'What is a Greek Myth?', 1-3; Burkert, *Kleine Schriften* I, 1-12.

[18] Graf, *Greek Mythology*, 74 (Aquiles); C. Grottanelli, 'Yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady: India, Greece, Ireland and Elsewhere', *JIES* 14 (1986) 125-52 (Helena); Burkert, *Structure and History*, 78-98 (Heracles).

en los aspectos más importantes de las sociedades antiguas, esto es, la iniciación, los caballos, el matrimonio y la comida. Otros mitos antiguos, como el nacimiento de Erictonio / Erecteo del semen de Hefesto y el conglomerado mítico de Deméter y Perséfone (capítulo II.3), en estrecha relación este último con las Tesmoforias (capítulo IV.3), son más difíciles de datar[19].

De nueva importación eran los mitos teogónicos y cosmogónicos orientales (capítulo I.3), si bien los poetas tomaron también otros motivos, como el mito de Belerofonte. Cuando la mujer del rey Preto, al verse rechazada por el héroe a quien amaba, le denunciara, por despecho, ante su marido, el rey mandó a Belerofonte a la corte de su padre político, el rey de Licia, con una carta que llevaba 'funestas señales' (*Il.* 6.152-210). La versión homérica del mito incluye dos motivos que, casi con seguridad, proceden del Oriente Próximo, puesto que ambos aparecen en el Antiguo Testamento: el episodio de Putifar en la historia de José (*Génesis* 39) y la funesta carta que David envió a su jefe militar para deshacerse del hombre, con cuya mujer, Betsabé, él deseaba casarse (2 Samuel 11s). Pero ¿cuándo, cómo y dónde tuvieron lugar estos préstamos orientales?[20]

Estos préstamos de Oriente Próximo son seguramente de época posterior al período micénico, pues no hay influencia de mitos cananeos, a pesar de que la poderosa ciudad de Ugarit siguió floreciendo hasta la invasión de los pueblos del mar, y la versión del poema épico mesopotámico *Enuma Elish* que es citado por la *Ilíada* (capítulo I.3) difícilmente se compuso antes del 1100 a.C. Una fecha más tardía podría explicar también por qué estos mitos fueron importados. En principio, el horizonte mental de los griegos no era tanto el origen del mundo como el de su propia ciudad, que presuponía la existencia de los dioses[21]. El interés por la aparición de los dioses y

[19] Erictonio/Erecteo: R. Parker, 'Myths of Early Athens', en Bremmer, *Interpretations*, 187-214, en especial 194; Kearns, *Heroes of Attica*, 161.

[20] C. Caduff, *Antike Sintflutsagen* (Göttingen, 1986); Burkert, 'Denkformen der Kosmogonie im Alten Orient und in Griechenland', en M. Münzel (ed), *Ursprung* (Frankfurt, 1987), 9-18; Bremmer, 'Near Eastern and Native Traditions in Apollodorus' Account of the Flood', en F. García Martínez (ed.), *Interpretations of the Flood* (Leiden, 1998) 39-55.

[21] P. Frei, 'Die Bellerophontessage und das Alte Testament', en B. Janowski *et al.* (eds), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (Freiburg / Göttingen, 1993) 39-65; véase también Burkert, *Kleine Schriften* II, 48-72.

por la creación del cosmos se corresponde con el nuevo interés en el mundo que se hizo visible en Jonia en la Época Arcaica. Los diferentes orígenes geográficos de los mitos (Anatolia, Mesopotamia y la zona costera siro-fenicia) apuntan a una zona en el Oriente Próximo, seguramente el norte de Siria y/o Chipre, donde comerciantes griegos deben haber oído a bardos y narradores orientales, cuyos mitos luego, al volver a casa, transmitirían a los poetas. Dicha transmisión debe haber sido un importante factor en el origen de las muchas diferencias entre las versiones griegas y las orientales[22].

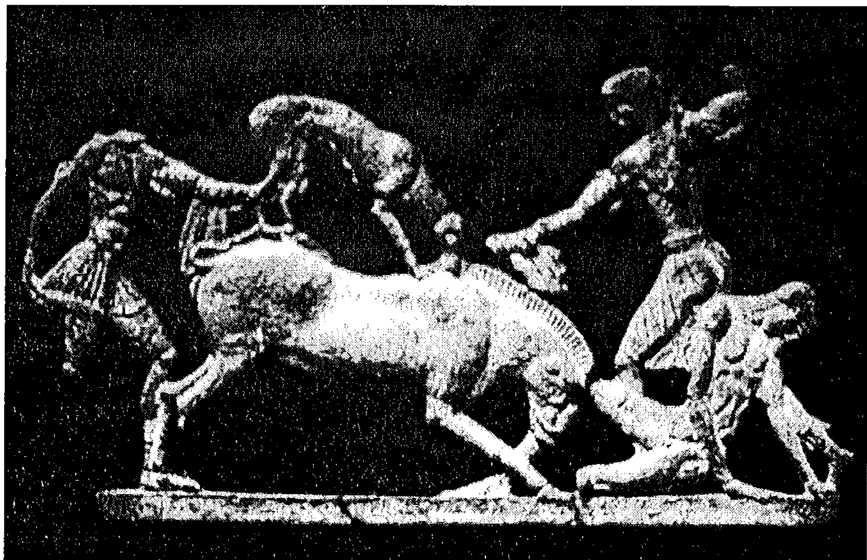
¿Cuáles eran los usos del mito? Una de las respuestas debería ser que era puro entretenimiento. La lírica coral, con su combinación de música, baile y canción era un buen espectáculo y, para miles de atenienses, las representaciones dramáticas deben haber sido una esperada pausa en los meses invernales. Sin embargo, los mitos eran también cosa seria, pues, entre otras cosas, definían a los dioses (capítulo II.1) e iluminaban los rituales (§ 3), proporcionaban argumentos en los debates, servían como modelo de conducta ética o religiosa, ayudaban a definir las identidades políticas o a presentar reclamaciones políticas y contribuían, en fin, a formar la mentalidad griega. Observemos algunos ejemplos.

Cuando el encolerizado Aquiles se había retirado a su tienda y los troyanos amenazaban el campamento griego, una embajada acudió a su tienda para intentar, por última vez, convencerlo de que depusiera su cólera. Su viejo tutor, Fénix, le contó, entonces, el mito de Meleagro, que no sólo había matado al jabalí de Calidón (fig. 10), sino también al hermano de su madre en la disputa por los despojos. Cuando su madre le maldijo, Meleagro se ofendió y se retiró de la batalla, en la que los Curetes llegaron a amenazar su ciudad, Calidón, en Etolia. Sólo en el último momento, Meleagro volvió a la batalla, pero, debido a su prolongada ausencia, había perdido el derecho a los presentes que se le habían prometido para que volviera (*Il.* 9.529-99).

El pasaje es interesante porque ilustra diversos aspectos del mito. En primer lugar, parece indicar que los mitos se contaban para persuadir a alguien de que cambiara de actitud. En segundo lugar, es también interesante que la cólera de Meleagro casi no se menciona en otras versiones del mito, por lo que debe ser invención de Home-

[22] Sigo a Auffarth, Drohende *Untergang*, 129s y Graf, *Greek Mythology*, 95f, antes que a Burkert, *Kleine Schriften* I, 11.

ro, quien adapta el mito a las necesidades de su contexto. En tercer lugar, vemos que los mitos podían ser adaptados continuamente, pues sólo a partir del 500 a.C. se relacionó el destino de Meleagro con el trozo de madera que su madre habría echado al fuego, cuando se enteró de la muerte de su hermano[23]. Al parecer, este espectacular motivo era atractivo para el cambiante gusto del público griego, al que ahora atraía 'un tono más sentimental e incluso más sensiblero'[24].



10. Terracota que representa la caza de Calidón.

El jabalí de Calidón había sido enviado por Ártemis, a quien el rey Eneo, padre de Meleagro, había olvidado durante un sacrificio. Semejante descuido no era algo poco usual. También Tindáreo se olvidó en cierta ocasión de incluir a Afrodita, y esto encolerizó tanto a la diosa, que hizo que sus hijas, Helena y Clitemnestra, abandonaran o engañaran a sus maridos. En otras palabras, el descuido de

[23] La fecha tardía hace poco probable que Homero dejara de lado, a propósito, el motivo, cf. J. March, *The Creative Poet* (Londres, 1987) 27-46; Bremmer, 'La plasticité du mythe: Méléagre dans la poésie homérique', en Calame, *Métamorphoses du mythe*, 37-56; S. Woodford *et al.*, *LIMC* VI.1 (1992), s.v. Meleagro; differently, P. Grossardt, *Die Erzählung von Meleagros* (Leiden, 2001).

[24] Burkert, *Kleine Schriften* I, 211.

Tindáreo es, en última instancia, el origen de la guerra de Troya. Asimismo, el enojo de Hera hacia Pelias por no haber sido honrada dio origen a la expedición de los argonautas. Estos mitos, por tanto, también mostraban las terribles consecuencias que podía tener el no dar a los dioses lo que les correspondía[25].

Pero además de ocuparse de las expediciones panhelénicas, los mitos también podían exponer las reclamaciones políticas y sociales de familias y ciudades, a veces por medio de las genealogías[26]. La familia de Hipócrates se hacía remontar al héroe curador Asclepio y la de los sacerdotes de Poseidón Erecteo atenienses hasta el propio Erecteo, hijo de Gea ('Tierra') y Hefesto. Los atenienses promocionaron la relación con su antepasado Ión para ganar el apoyo de los jonios contra Esparta, durante la guerra del Peloponeso. Eurípides en su *Ión* fue tan lejos como para hacer a Creusa concebir a Ión de Apolo, mientras que su hermano Doro, el ancestro de los dorios espartanos, tiene un padre mortal, aunque, tradicionalmente, éste era el tío materno de Ión. También podía aducirse juego sucio en el pasado: los espartanos respaldaban su posesión de Mesenia, diciendo que, tras la vuelta de los Heraclidas, que se habían repartido el Peloponeso, Cresfonte había recibido Mesenia gracias a un truco, por lo que la conquista espartana de esta región estaba del todo justificada[27].

El lado político del mito griego ha sido discutido a menudo. Mucha menos atención, sin embargo, se ha prestado a la manera en que el mito daba forma al 'paisaje mental' griego, al mismo tiempo que era moldeado por éste. Sus imágenes de ciudades y encrucijadas[28],

[25] Afrodita: Estesícoro, frag. 223 Davies. Hera: Apolonio de Rodas 1.14; Apolodoro 1.9.16.

[26] R.L. Fowler, 'Genealogical Thinking, Hesiod's *Catalogue*, and the Creation of the Hellenes', *PCPhS.* 44 (1998) 1-19; Scheer, *Mythische Vorväter*.

[27] Acerca de las familias: Thomas, *Oral tradition*, 155-95. Sobre Atenea: R. Parker, 'Myths of Early Athens', en Bremmer, *Interpretations*, 187-214, en especial 206s; E. Simon, LIMC VI.1 (1992), s.v. Ion. Esparta: C. Calame, 'Spartan Genealogies', en Bremmer, *Interpretations*, 153-86; Bremmer, 'Myth as Propaganda: Athens and Sparta', *ZPE* 117 (1997) 9-17.

[28] F. Zeitlin, 'Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama', en J. Winkler y eadem (eds), *Nothing to do with Dionysos?* (Princeton, 1990) 63-96; S. Saïd, 'Tragic Argos', en A. Sommerstein *et al.* (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis* (Bari, 1993) 167-89; S. Johnston, 'Crossroads', *ZPE* 88 (1991) 217-24.

guerreros y mujeres (capítulo VI.2), praderas y montañas[29], plantas y animales, pueden ayudarnos a comprender cómo los griegos percibían su mundo[30]. Así, por ejemplo, cuando Ínaco, el hombre-río de la Argólida, era adorado como el primer rey de Argos y antepasado de la Argólida, o cuando Aqueloo, el río más grande de Grecia septentrional, estaba estrechamente asociado a la educación de los niños, parece claro que los griegos percibían sus ríos de una forma bien diferente a la de, por ejemplo, quienes vivían junto al Támesis o al Misisipí[31]. Más investigaciones en este terreno facilitarían la reconstrucción de la 'Grecia mítica'[32].

Generaciones pasadas de investigadores creyeron, de forma quizá demasiado optimista, que los mitos griegos también podían ser de gran ayuda para reconstruir hechos pasados, pero la tradición oral griega seguramente era 'de lo más fluida, su transmisión casual, y su pervivencia, por lo general, breve', como, de hecho, puede demostrarse en el caso de Atenas. Por otro lado, el mito sí que refleja ciertas costumbres, relaciones, instituciones y percepciones de la Grecia primitiva. El mito narra, por ejemplo, que héroes como Hipólito y Teseo fueron educados por sus parientes maternos. La comparación con otras sociedades indoeuropeas muestra que este tipo de educación (la adopción) perduró en la Europa occidental hasta bien entrada la Edad Media, aunque no pervivió en la Grecia clásica[33].

Los mitos sobre la familia, sin embargo, nos muestran que si intentamos reconstruir la vida social de Grecia primitiva a partir de la mitología, debemos prestar mucha atención tanto al género literario como a la ideología del mito. La *Ilíada*, por ejemplo, evita centrarse en conflictos familiares, pero la tragedia describe en tonos muy sombríos las peleas en el seno de la familia y, mientras la hostilidad

[29] Motte, *Prairies et jardins*; es ejemplar el estudio de R. Buxton, 'Imaginary Greek Mountains', *JHS* 112 (1992) 1-15.

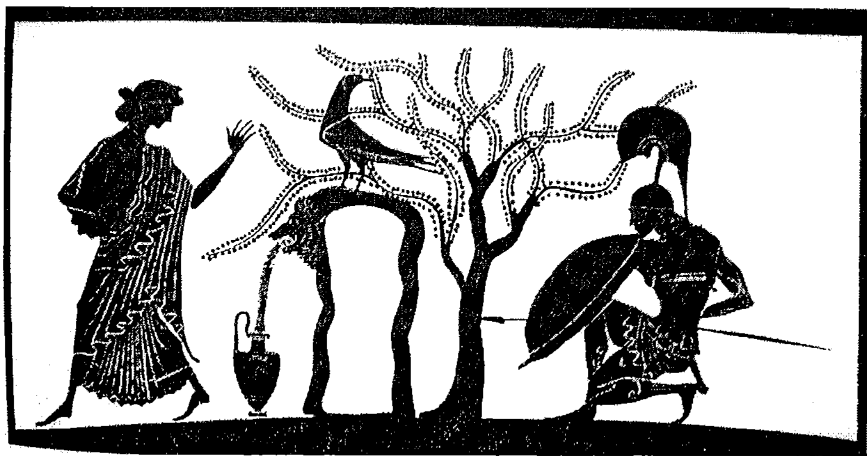
[30] M. Detienne, *The Gardens of Adonis*, 1972[1] (Princeton, 1994[2]); R. Buxton, 'Wolves and Werewolves in Greek Thought', en Bremmer, *Interpretations*, 60-79.

[31] Sobre Ínaco: Dowden, *Death and the Maiden*, 123s; S.E. Katalis, *LIMC* V.1 (1990), s.v.; Graf, *NK*, 104-6 (Aqueloo).

[32] Buenas observaciones acerca de un proyecto semejante en Dowden, *Uses of Greek Mythology*, 121-49; Buxton, *Imaginary Greece*, 80-113.

[33] Sobre la tradición oral, véase Thomas, *Oral Tradition*, 283. Sobre la educación, Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 53-6 (Bremmer).

padre-hijo suele acabar mal[34], la relación hermano-hermana es invariablemente buena. El hermano era el protector del honor de su hermana. Así, Aquiles consiguió tender una emboscada a Troilo cuando éste acompañaba a su hermana Polixena a la fuente (fig. 11) y si la sacerdotisa Teónoe se opone a su hermano en la *Helena* de Eurípides, al final de la tragedia se reconcilia con él. En uno y otro caso el mito no refleja tanto la realidad, como los imperativos de la vida en una sociedad con instituciones legales muy débiles. En semejantes sociedades, los miembros de la familia se necesitaban entre sí para poder sobrevivir y prosperar, y esto es un importante mensaje que nos transmiten los mitos[35].



11. Polixena y Aquiles, que espera en escondido a Troilo, hermano de ésta.

[34] Sobre el papel de los sexos, R. Seaford, 'The Structural Problems of Marriage in Euripides', en Powell (ed), *Euripides, Women, and Sexuality* (Londres / Nueva York, 1990) 151-76. La relación padre-hijo: Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Culture*, 244-84.

[35] Para la relación hermano-hermana, véase Bremmer, 'Why Did Medea Kill Her Brother Apsyrtos?', en J. Clauss y S. Johnston (eds), *Medea* (Princeton, 1997) 83-100. Sobre Troilo: A. Kossatz-Deissmann, *LIMC* I.1 (1981), s.v. Achilleus, nº. 206-388; P. Wathelet, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, 2 vols (Lieja, 1988), s.v. Troilos.

3. Mito y ritual

En las últimas décadas, los investigadores han prestado gran atención a la relación entre mito y ritual. Aunque los mitos existieran sin rituales y los rituales sin mitos, estos dos sistemas simbólicos estaban, a menudo, relacionados. Dicha relación sólo poco a poco comienza a hacerse más clara y es, todavía hoy, objeto de intensos debates. Tres son las posibilidades que se han barajado: ya el mito es el escenario del ritual, ya el ritual genera el mito, ya mito y ritual surgen al mismo tiempo. Ahora examinaremos las tres posibilidades, comenzando por la influencia del mito[36].

Era un fenómeno frecuente que las ciudades se apropiaran de figuras de la mitología panhelénica para un culto local. Así, por ejemplo, Atenas instituyó un culto para el Edipo tebano, y, según ha demostrado una inscripción descubierta recientemente, Argos fundó, en el siglo VI, un *hêrôon* para los *Siete contra Tebas*, guerreros a quienes, de tal forma, 'reclamaba' como propios. En Tarento podemos descubrir una influencia del mito aún más específica, pues se excluía a las mujeres del culto a Agamenón, con toda seguridad debido a que había sido asesinado por Clitemnestra. Sin embargo, ésta es la típica excepción que confirma la regla, pues en general, este tipo de cultos no solía presentar detalles procedentes del mito correspondiente[37].

Más complicados son los mitos producidos por rituales. Un ejemplo interesante es el mito de Perseo. Cuando este héroe de Micenas decapitó a Medusa con una hoz, de la herida 'surgieron el gran Crisaor y Pegaso' (Hesíodo, *Teogonía* 281). El caballo alado permitió a Perseo rescatar a Andrómeda del monstruo marino en Jaffa, donde en época romana 'los enormes huesos' (¿fósiles prehistóricos?) del monstruo todavía se mostraban a los turistas – un aspecto de la mitología que suele olvidarse. Burkert ha señalado, con razón, que 'el corcel y el guerrero apuntan a una prueba de iniciación', aun-

[36] Para una detallada panorámica histórica de los diferentes acercamientos, véase Versnel, *Transition and Reversal*, 15-88.

[37] Véase, respectivamente, A. Lardinois, 'Greek Myths for Athenian Rituals', *GRBS* 33 (1992) 313-27; A. Pariente, 'Le monument argien des "Sept contra Thèbes"', en Piérart, *Polydipsion Argos*, 195-229; Graf, *NK*, 391 (Tarento). En general, N. Richardson, 'Innovazione poetica e mutamenti religiosi nell'antica Grecia', *SCO* 33 (1983) 15-27.

que pasó por alto ciertos testimonios que representan un importante apoyo para su interpretación[38].

En 1892 se publicó la siguiente inscripción, procedente de Micenas y de principios del siglo V: 'si no hay *damiorgia* (un cargo dorio), los *iaromnamones* ('memorizadores de cosas sagradas') de Perseo deben hacer de jueces para los padres, según se ha establecido. Al parecer, Perseo estaba en estrecha relación con las contiendas de jóvenes, a quienes debió servir de modelo. Asimismo, en el santuario de la diosa espartana de la iniciación, Ortia, se han hallado máscaras de mujeres ancianas y de un joven bien parecido. Además, los jóvenes espartanos también competían y, si ganaban, dedicaban hoces de hierro a la diosa. Como Michael Jameson sagazmente ha observado, estas costumbres iniciáticas espartanas deben constituir el reverso del mito de Perseo: los jóvenes de Micenas abandonaban el mundo de las mujeres con una falsa lucha en la que máscaras de mujeres horribles desempeñaban un importante papel. Incluso cabría preguntarse, si este uso de máscaras en el ritual no conforma también el trasfondo de la victoria de Teseo, con la ayuda de Ariadna, sobre el Minotauro, otra lucha iniciática. El Minotauro suele representarse como un hombre con cabeza de toro y se sabe que en la ciudad chipriota de Amathus los sacerdotes de un santuario de Afrodita Ariadna oficiaban con máscaras de toros. Pero, mientras la lucha de Perseo parece reflejar la ruptura con el mundo femenino, la victoria de Teseo representa la entrada en el mundo adulto, pues algunos guerreros griegos solían llevar cascos con forma de toro y, a su vuelta, Teseo se convirtió en el rey de Atenas[39].

Finalmente, mi compatriota Versnel ha defendido que el mito y el ritual se formaron al mismo tiempo. Su principal testimonio es el mito y el conglomerado ritual de Cronos y las Cronias. Versnel se ha

[38] Burkert, *Orientalizing Revolution*, 83-85; también Pomponio Mela 1.64 (acerca de los turistas); P.B. Harvey, 'The Death of Mythology: The Case of Joppa', *JECS* 2 (1994) 1-14.

[39] Cf. M. Jameson, 'Perseus, the Hero of Mykenai', en R. Hägg y G. Nordquist (eds), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid* (Estocolmo, 1990) 213-30. Sobre las máscaras de toro: Ovidio, *Met.* 10.222-37; Graf, *NK*, 415f; A. Hermary, *Rep. Dept. Antiq. Cyprus* 1986, 164-6; *idem* y O. Masson, 'Deux vases inscrits du sanctuaire d'Aphrodite à Amathunte', *BCH* 114 (1990) 187-214. Para los cascos: H. Brijder, *Siana Cups II. The Heidelberg Painter* (Amsterdam, 1991) 430-2; véase también Graf, *NK*, 415-6 (guerreros con cascos de toros).

acercado a este conglomerado de la siguiente forma. Primero, recogió todas las tradiciones sobre Cronos, que demuestran que el mito, en ocasiones, representa a este dios de forma negativa (desde el parricidio hasta el desorden general) y, en otras, de forma positiva (rey de la Edad de oro). A continuación recabó todos los testimonios del ritual, que en Rodas habla de sacrificios humanos, pero en Atenas de un ambiente muy agradable, pues, durante el festival, los amos y los esclavos cenaban juntos. Tras analizar el mito y el rito, Versnel concluyó que 'el ritual Cronio es tan ambiguo como el mito'.

Acerca del desarrollo histórico del mito Versnel dice que tuvo su origen en un festival relacionado con la agricultura (por razones no suficientemente claras, dedicado a Cronos), que, en época histórica, formaba parte de un grupo de fiestas que marcaba el paso del año viejo al nuevo y que, por tanto, se celebraba con ritos de inversión de roles. En el culto, Cronos evolucionó hacia el dios 'mítico' de la era precósmica, con sus aspectos utópicos y catastróficos. En opinión de Versnel, por tanto, en este conglomerado encontramos una correspondencia tal, tanto en la estructura como en la atmósfera, entre el mito y el ritual, que uno y otro expresan el mismo tipo de experiencia y con la misma carga afectiva, y esto al mismo tiempo[40]. Desafortunadamente, Versnel no estudió el origen del festival de las Cronias y obvió el hecho de que no disponemos de suficiente información para demostrar que el mito y el ritual de las Cronias se originaran al mismo tiempo. Asimismo, tampoco tuvo en cuenta que, en el contexto de sacrificios humanos, Cronos suele ser la *interpretatio graeca* de un dios cartaginés o semítico, mientras que, en el de la abundancia, Cronos es, en ocasiones, la interpretación griega del dios egipcio Geb.[41] A pesar de la imponente erudición de Versnel, su intento de demostrar un origen simultáneo para el mito y el ritual debe considerarse un fracaso.

En último lugar, como hemos visto (§ 1), Calame ha propuesto reemplazar 'mito' y 'ritual' con el nuevo término 'proceso simbólico'. Sin embargo, el mito y el ritual de Perseo ilustran, al menos, cuatro

[40] Versnel, *Transition and Reversal*, 88-135.

[41] Bremmer, 'Remember the Titans!', en C. Auffarth and L. Stuckenbruck (eds), *The Myth of the Fallen Angels* (Leiden, 2004) 35-61 and 'Myth and Ritual in Ancient Greece'.

importantes diferencias entre ambos sistemas simbólicos[42]. En primer lugar, mientras el ritual era representado por muchachos y hombres con máscaras, el mito habla de una lucha real entre jóvenes y una vieja bruja, Medusa: lo que es simbólico y reversible en el ritual es realista e irreversible en el mito. En segundo lugar, el mito es selectivo, pues sólo menciona la huída de Perseo, mientras que el ritual tiene que haber sido un buen espectáculo, con jueces, espectadores y concursantes. Dicho carácter selectivo puede llegar a ser llamativo. En la isla de Lemnos había una separación temporal de hombres y mujeres durante el período que precedía la llegada anual del nuevo fuego. El mito correspondiente narra el asesinato de los maridos por sus mujeres, pero no hace referencia alguna al fuego. Parece claro, pues, que el ritual no debe ser reconstruido exclusivamente a partir del mito. En tercer lugar, el mito da significado al ritual. La contienda en el ritual de Perseo no era un juego cualquiera, pues el ganador se convertía, por así decirlo, en un nuevo Perseo. El significado podía también ser de carácter explicativo, pues muchos mitos explicaban detalles peculiares del ritual. En cuarto lugar, tanto el nombre (Pegaso) como la idea de un caballo alado deriva, casi con seguridad, de Oriente Próximo, y lo mismo ocurre con la ubicación de Andrómeda en Jaffa. Es claro que el mito puede incorporar motivos procedentes de otros mitos y alejarse de su base ritual originaria; de hecho, mitos completos podían migrar de un culto a otro[43]. La aceptación de la nueva designación de Calame, pues, oscurecería importantes diferencias entre mito y ritual. Asimismo, también hemos visto que el ritual, a menudo, podía generar un mito, aunque la relación entre ambos no era simple y no puede ser reducida a una fórmula[44].

[42] Véase también Buxton, *Imaginary Greece*, 96 (mito/vida), 151-5 (mito/ritual).

[43] Lemnos: Burkert, *Homo necans*, 190-6. Pegaso: Frei, 'Bellerophontessage', 48s. Mitos migrantes: Graf, 'Das Götterbild aus dem Taurerland', *Antike Welt* 10.4 (1979) 33-41 y *Greek Mythology*, 116-7.

[44] No éste el lugar para entrar en la cuestión de las explicaciones sociobiológicas de algunos mitos y rituales, ofrecidas por Burkert, *Structure and History*, 1-58, y Versnel, *Transition and Reversal*, 79-88, pero véanse al respecto los comentarios críticos de Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 29-30 (Bremmer); Auffarth, *Drohende Untergang*, 573-82; Graf, *Greek Mythology*, 52-3; Bremmer, 'Myth and Ritual in Ancient Greece'.

4. *Artes plásticas y cambios*

Nuestra atención a los aspectos performativos y lingüísticos del mito no debe ocultar la importancia de las artes plásticas para el estudio del mito. La excelente iniciativa de una enciclopedia iconográfica de la mitología clásica (*LIMC*) permite ahora una mutua fecundación entre literatura y artes plásticas, que en la antigüedad no eran ramas separadas de la tradición[45]. De hecho, a veces puede observarse una reacción inmediata de los artistas a los poetas. Así, por ejemplo, después de que Píndaro describiera cómo el joven Heracles estrangulaba a las serpientes en su primera *Nemea*, representada por primera vez en Sición después del 470 a.C., los pintores de cerámica ateniense recrearon la hazaña a los pocos años de la composición del poema[46].

Es incluso posible que los pintores inventaran versiones de los mitos que no aparecen en la tradición literaria. En una cerámica del pintor Duris, datada entre el 480 y el 470 a.C., un dragón vomita a Jasón en presencia de Atenea, escena que aparece ya en un vaso alabastro corintio del siglo VII, si bien la literatura conservada no menciona semejante detalle. Por otro lado, también es verdad que Eumelo, el poeta de los albores de la Época Arcaica, compuso un poema, las *Corintíacas*, en el que Medea desempañaba un importante papel y los pintores de vasos podrían haber tomado la escena de este poema épico o de otro poema arcaico semejante del ciclo de los Argonautas[47]. Sea como fuere, la relación entre la literatura y las artes figurativas sigue siendo un problema que merece la atención de los investigadores[48].

[45] Véase T. Gantz, *Early Greek Myth: a Guide to Literary and Artistic Sources*, 2 vols (Baltimore / Londres, 1993).

[46] J.-M. Moret, 'The Earliest Representations of the Infant Herakles and the Snakes', en B.K. Braswell, *A Commentary on Pindar Nemean One* (Fribourg, 1992) 83-90.

[47] J. Neils, *LIMC* VI. 1 (1992), s.v. Iason, nº. 30-5; J. Clauss y S.I. Johnston (eds), *Medea* (Princeton, 1997). Recientemente se ha publicado un pequeño fragmento de un poema arcaico del ciclo de los Argonautas: *P. Oxy*. 53.3698 nombra a Orfeo, Mopso y Eetes.

[48] Véase H. Knell, *Mythos und Polis. Bildprogramme griechischer Bauskulptur* (Darmstadt, 1990); T. Carpenter, *Art and Myth in Ancient Greece* (Londres, 1991); H. Shapiro, *Myth into Art* (Londres, 1994).

Con el paso del tiempo algunos mitos perdieron popularidad, pero otros atrajeron la imaginación de los griegos. Al contrario de lo que ocurre debido al fragmentario estado de la literatura, la enorme producción de los pintores de cerámica en un centro productor como Atenas nos permite estudiar estas variaciones con todo detalle. Basta contar las cerámicas conservadas, aún cuando éstas representen sólo una mínima parte de la antigua producción, para apreciar que hacia 560 a.C. aparece una nueva preferencia bien por los mitos con asociaciones específicamente atenienses, como el de Teseo y el Minotauro (capítulo IV.3), bien por aquellos de carácter panhelénico, que los atenienses, en cierto sentido, adoptaron como propios, como, por ejemplo, el de Heracles (capítulo II.1). Esta popularidad coincide con la reintroducción de las Panateneas (capítulo IV.2) en el 560 a.C. e indica, por tanto, un nuevo espíritu en la Atenas del momento[49].

El interés de los pintores de vasos por las escenas mitológicas disminuyó drásticamente después de 480 a.C. La literatura no hizo lo mismo de inmediato, pero durante el período clásico la posición del poeta como generador e innovador de las tradiciones religiosas comenzó a perder importancia. En el período helenístico, ya había sido sustituido en su función por filósofos e historiadores[50]. Este desarrollo también tuvo su influencia en el *status* del mito, que dejó de tener la importancia que solía para la sociedad. Es significativo que, durante el siglo IV, los mitos comenzaron a ser llamados 'cuentos de viejas'[51]. No es mera coincidencia que, en el mismo siglo, Asclepíades de Trágilo publicara *Temas de Tragedia*, el primer libro dedicado a narrar las tragedias y a compararlas con versiones anteriores. En el período helenístico, los mitos eran recopilados como simple material para explicar a los grandes poetas u organizados entorno a un tema central, tal como hace la *Biblioteca* de Apolodoro, que está organizada genealógicamente por familias míticas. De todas formas,

[49] H. Shapiro, 'Old and New Heroes: Narrative, Composition, and Subject in Attic Black-Figure', *CA* 9 (1990) 114-48. Véase la tabla con los cambios en las ánforas en I. Scheibler, 'Bild und Gefäss', *JDAI* 102 (1987) 57-118, en especial 89.

[50] R. Buxton (ed.), *From Myth to Logos? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford, 1999); Calame, *Myth and History in Ancient Greece*.

[51] Bremmer, 'The Old Women of Ancient Greece', en J. Blok y P. Mason (eds), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society* (Amsterdam, 1987) 191-215, en especial 200-1.

debemos tener siempre en cuenta que estos textos estáticos no eran sino un pálido reflejo de las puestas en escena que una vez dieron vida a estos mitos[52].

Así, nuestro análisis ha mostrado una variedad de acercamientos al mito a lo largo del tiempo. Las dificultades y posibilidades metodológicas van aclarándose poco a poco, pero todavía estamos lejos del consenso entre los investigadores acerca del mejor método. La plasticidad, multifuncionalidad y polisemia del mito hacen de la aproximación al mismo una empresa arriesgada.

[52] Cf. A. Henrichs, 'Three Approaches to Greek Mythography', en Bremmer, *Interpretations*, 242-77; M.-M. Mactoux, 'Panthéon et discours mythologique: le cas d'Apollodore', *RHR* 206 (1989) 245-70; C. Jacob, 'Le savoir des mythographes', *Annales ESC* 49 (1994) 419-28; M. Huys, '125 Years of Scholarship on Apollodorus the Mythographer: A Bibliographical Survey', *LAC* 66 (1997) 319-51; A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World* (Nueva York, 2004) 93-106; M. Huys and D. Colomo, 'Bibliographical Survey on Apollodorus the Mythographer. A Supplement', *LAC* 73 (2004) 219-37.

6

EL PAPEL DE LOS SEXOS

Los historiadores y antropólogos de habla anglosajona utilizan el término *gender* ('género') para denotar los significados sociales y las construcciones culturales de la feminidad y de la masculinidad, y establecer, así, una diferencia con las connotaciones físicas del término 'sexo'. Aunque en castellano el término 'sexo' haga referencia, en primer lugar, al sexo biológico de los seres orgánicos, la traducción 'el papel de los sexos' parece verter adecuadamente las connotaciones del término anglosajón. Si bien los antropólogos también han dedicado alguna atención a cuestiones relacionadas con la masculinidad[1], los estudios más recientes sobre la religión griega, cuando prestan atención a la cuestión del papel de los sexos, se centran en la posición y la representación de la mujer. Por ello, nos ocuparemos, en primer lugar, de algunos elementos del ciclo vital femenino y de la vida cotidiana de las mujeres (§ 1). Trataremos luego las representaciones de la mujer en el arte y en el mito, y la función de las diosas como posibles modelos para las mujeres (§ 2). Concluiremos el capítulo con un repaso a los festivales femeninos más importantes (§ 3)[2].

[1] J. Scott, 'Women's History', en P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (Oxford, 1991) 42-66; D. Gilmore, *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven / Londres, 1990); L. Foxhall y J. Salmon (eds), *When Men were Men: Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity* (Londres, 1998) y *Thinking Men: Masculinity and its Self-representation in the Classical Tradition* (Londres, 1998).

[2] No hay ni una sola historia de la religión griega que incluya un capítulo sobre el papel de los sexos.

1. *El ciclo vital y la vida cotidiana*

En Atenas, la diferenciación de los sexos se hacía visible inmediatamente después del nacimiento, pues los padres colgaban en el marco de la puerta una cinta de lana para las niñas y una rama de olivo para los niños. El simbolismo es claro: tejer e hilar eran las principales ocupaciones femeninas en Grecia, mientras que una corona de olivo era el premio para los vencedores en los juegos Olímpicos[3]. No es mucha la información que poseemos acerca de las actividades religiosas de las jóvenes, pero estamos razonablemente bien informados acerca de los rituales que celebraban su paso a la edad adulta, pues en la última época han recibido mucha atención[4].

Los elementos característicos de las iniciaciones femeninas eran la prominencia de muchachas aristocráticas, el aislamiento, la humillación, los bailes corales,[5] el ejercicio físico y el cuidado de la belleza, como bien ilustran los siguientes ejemplos. En Atenas, cuatro muchachas de familia noble, las *arrhephoroi*, vivían durante algunos meses en la acrópolis (*infra*). En la localidad ática de Braurón, muchachas nobles permanecían durante cierto tiempo en el santuario de Ártemis como 'osas', *arktoi*, donde pasaban el tiempo bailando, corriendo, y tejiendo[6]. Asimismo, en Corinto, siete muchachos y siete muchachas de las mejores familias pasaban un año en el templo de Hera Akraia vestidos con ropas negras y con el pelo rapado. En Ilio, por su parte, dos muchachas de las mejores familias de Locris, descalzas, con el pelo corto y con sólo un vestido, debían pasar un año en el templo de Atenea *Ilias* y ocuparse, además, de la limpieza del mismo. Por último, en Ceos, las jóvenes casaderas pasaban el día

[3] Efipo, frag. 3 KA; Nono, *Dion.* 25.220; Hesiquio, s.v. *stephanon ekpherein*. Por lo demás, no se sabe cuán extendido estaba este uso.

[4] Dowden, *Death and the Maiden*; Calame, *Choruses of Young Women* (estudio fundamental).

[5] Calame, *Choruses of Young Women in Ancient Greece*; véase también A. Henrichs, 'Dancing in Athens, Dancing on Delos: some patterns of choral projection in Euripides', *Philologus* 140 (1996) 48-62.

[6] Lo más reciente al respecto es S.G. Cole, 'The Social Function of Rituals of Maturation', *ZPE* 55 (1984) 233-44; Brulé, *Fille d'Athènes*, 179-283; C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (Atenas, 1988); Dowden, *Death and the Maiden*, 9-47; Lonsdale, *Dance and Ritual Play*, 169-93; B. Gentili y F. Perusino (eds), *Le orse di Brauron* (Pisa, 2002).

en los santuarios, bailando y haciendo deporte, pero por la noche debían ocuparse de las labores de casas ajenas. La mejor manera de explicar todos estos ritos es considerarlos transformaciones de rituales iniciáticos, puesto que éstos son sus paralelos más cercanos[7].

Era en Esparta donde la iniciación duraba más que en ningún otro sitio de Grecia. En esta ciudad, las jóvenes recibían un completo entrenamiento físico en la palestra y las carreras, para estar en condiciones de criar niños fuertes y vigorosos. Durante la última parte de su iniciación, muchas de ellas recibían una amante femenina. Ya Alcmán, el poeta del siglo VII, describe a Hagesícora y Agido, las muchachas más importantes del coro, como dos enamoradas (frag. 3 Calame = 1 Page/ Davies). Semejantes relaciones lésbicas se daban también en la isla de Lesbos, donde las muchachas recibían una preparación prematrimonial con bailes y canciones en diversos círculos. Los poemas de Safo, la 'señora' en uno de ellos, han dejado testimonio de su apasionado amor por algunas de sus alumnas[8].

Durante la etapa final de su iniciación, las jóvenes entraban en la esfera de Helena, que en Esparta era venerada como una diosa. Un importante elemento en su honor, aunque no era exclusivo de Esparta, eran las carreras. En Braurón las muchachas también corrían carreras; en Quíos competían con los jóvenes y durante el festival de Hera en Elis, las muchachas corrían con un vestido muy corto, el pelo suelto y con el hombro y pecho derechos desnudos[9].

Durante el servicio a Hera, las jóvenes también representaban bailes corales, durante los cuales estas 'pequeñas Helenas' cantaban canciones patrióticas y mostraban su belleza. La estrecha relación entre belleza y adolescencia femenina era muy frecuente. En Atenas, una joven casadera de familia aristocrática podía describir su función como portadora de la cesta sacrificial en las procesiones (*kanêpho-*

[7] Sobre Corinto: Calame, *Choruses of Young Women*, 120-1. Para Ilión: F. Graf, 'The Locrian Maidens', en Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, 250-70. Sobre Ceos: Plutarco, *Mor.* 249.

[8] Sobre Esparta: Calame, *Choruses*, *passim*. Para el amor lésbico: Calame, *ibidem*, 433-6; 2, 86-97; A. Lardinois, 'Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos', en Bremmer, *From Sappho to De Sade*, 15-35.

[9] Quíos: Ateneo 13.566E. Elis: Pausanias 5.16, cf. C. Calame, 'Pausanias le périégète en ethnographie', en J.-M. Adam et al. (eds), *Le discours anthropologique* (París, 1990) 227-50; N. Serwint, 'The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites', *AJA* 97 (1993) 403-22.

ros) con un 'cuando era una niña hermosa' y la novicia ejemplar femenina en Arcadia se llamaba, significativamente, Kallisto, 'las más bella'. De hecho, en muchos sitios las iniciaciones se clausuraban con un concurso de belleza femenino. Los paralelos parecen indicar que en Esparta las cosas no debieron ser muy diferentes, aunque los hombres espartanos, estando en minoría, dieron más importancia a los ejercicios físicos tradicionales y al cuidado de la belleza para asegurar su control sobre los hilotas mesenios de todas las formas posibles[10].

Aunque los elementos rituales fueran, en general, similares, los mitos locales se diferenciaban mucho unos de otros y estaban muy ligados a la comunidad. Por ejemplo, en el mito de las arréforas –del que a menudo, aunque no siempre, se dice que refleja un trasfondo iniciático–, las tres hijas de Cécrope, el primer rey de Atenas (Áglauro, Pándroso y Herse) se crían en el palacio de la Acrópolis. La diosa Atenea les dio a cuidar un cesto y les prohibió que miraran lo que contenía. Un día, sin embargo, las hermanas destaparon el cesto y vieron al niño Erictonio /Erecteo y a dos serpientes, y, aterrorizadas por tal visión, se arrojaron desde la Acrópolis. Además de explicar la existencia de los recintos de Áglauro y Pándroso en las alturas y laderas de la Acrópolis, el mito asociaba las arréforas con el corazón de la tradición y de la maternidad ateniense. Erictonio/Erecteo fue el primer rey humano y una serpiente, a la que se consideraba protectora de la ciudad, era el habitante más famoso de la Acrópolis. Las mujeres atenienses ponían a sus hijos amuletos en forma de serpientes de oro 'siguiendo la costumbre de sus antepasados y de Erictonio, el nacido de la tierra' (Eurípides, *Ión* 20s)[11].

¿Por qué sólo algunas muchachas de familias aristocráticas participaban en estos ritos iniciáticos y por qué no se ritualizaba la madurez de las muchachas de clase baja? Una respuesta a esta difícil

[10] Sobre Helena, véase Calame, *Choruses of Young Women*, 191-202; *SEG* 26.457s, 35.320 (?); L. Kahil, *LIMC* IV.1 (1988), s.v. Kanephoros: Brulé, *Fille d'Athènes*, 301-8. Para Kallisto, 'la más bella', véase A. Henrichs, in Bremmer, *Interpretations*, 254-67; Dowden, *Death and the Maiden*, 182-91; I. McPhee, *LIMC* VI.1 (1992), s.v. Para el concurso: Graf, *NK*, 275.

[11] Sobre el ritual y el mito, véase Brulé, *Fille d'Athènes*, 79-123; Parker, 'Myths of Early Athens', 195s (a quien sigo); U. Kron, *LIMC* IV.1 (1988), s.v. Erectheus; G.J. Baudy, 'Der Heros in der Kiste. Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste', *A&A* 38 (1992) 1-47.

pregunta puede, quizá, encontrarse en Creta, donde, como hemos visto, sólo el niño aristocrático tenía una relación homosexual, aunque otros niños se 'graduaran' con él (capítulo IV.3). De una forma similar, la relación entre Hagesícora y Agido parece haber existido también entre otras jóvenes espartanas. Obviamente los jóvenes aristocráticos tenían un papel más importante en los ritos de la pubertad antiguos que los otros jóvenes. Cuando durante la Época Arcaica los mitos de la pubertad perdieron su significado originario, quizá debido a la urbanización, no se los abolió por completo, sino que se los redujo a una participación simbólica de algunos muchachos y/ o muchachas. Es comprensible que, debido a su posición dominante, estos pocos jóvenes fueran escogidos de entre los nobles. En la Atenas democrática, semejante privilegio exclusivamente aristocrático ya no era tolerable y así lo muestra la votación para que todas las jóvenes atenienses fueran 'osas' en Braurón, como transmite Crátero, el historiador del siglo IV (*FGrH* 342 F 9). Este descontento ateniense por el lugar privilegiado de las jóvenes aristocráticas ya aparece durante la Época Arcaica, cuando ciudadanos que no lo eran dedicaban estatuas de sus hijas (*korai*) para ostentar su propio status[12]. En muchos sitios de Grecia, sin embargo, tras la desintegración de los ritos de la pubertad, fueron los ritos relacionados con el matrimonio los que escenificaban el paso de la pubertad a la edad adulta de las muchachas de todas las clases.

La mujer casada griega tenía pronto oportunidad de darse cuenta de que la religión ayudaba a mantener un sistema en el que ocupaban una posición inferior, pero que, paradójicamente, también le permitía escapar temporalmente de este sistema. Se creía que las mujeres estaban más expuestas a la impureza y a la mancha. Una clara muestra de esta asociación de la mujer con la suciedad es que, a veces, dar a luz se consideraba, junto con el defecar y el orinar, uno los tres tabúes en suelo sagrado. Dicha asociación se extendía a la vida secular donde, por ejemplo, en la tradición hipocrática, sólo las pacientes femeninas eran purificadas con excrementos[13]. Estas

[12] R. Ross Holloway, 'Why Korai?', *OJA* 11 (1992) 267-74; H. Rühfel, 'Ein frühklassisches Knabenköpfchen', en Froning, *Kotinos*, 175-80, señala que las estatuas de mármol de las muchachas eran más pequeñas que las de los jóvenes.

[13] Parker, *Miasma*, 84s; S.G. Cole, '*Gynaiki ou Themis*: Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae*', *Helios* 19 (1992) 104-22; H. von Staden, 'Women and Dirt', *ibidem*, 7-30.

asociaciones negativas también se manifestaban de otras formas. Las estatuas de diosas eran lavadas más a menudo que las de divinidades masculinas, la abstención sexual parece haber sido más estricta para sacerdotisas que para sacerdotes, y a las mujeres se las excluía más a menudo de los santuarios,[14] en especial de dioses y héroes viriles, como los de Poseidón (capítulo II.3) y Heracles.

Los festivales femeninos, por otro lado, daban la posibilidad a las mujeres de estar con otras mujeres durante un período limitado de tiempo (§ 3). La importancia que las mujeres daban a este evento no pasaba desapercibida a los hombres, pues se cuenta que Demócrito hizo todo lo que pudo para no morir durante el más importante festival femenino, las Tesmoforias, de modo que su hermana no se viera privada de asistir (Diógenes Laercio 9.43).

Las mujeres también desempeñaron un papel importante en los nuevos cultos y 'sectas' que gradualmente penetraron en el mundo griego –un fenómeno bien documentado en la Antigüedad tardía, cuando aquellas fueron un elemento coadyuvante en la extensión del gnosticismo, maniqueísmo y, en especial, del cristianismo. Las atenienses de edad más avanzada, que hacían buen uso de su mayor libertad para andar más libremente en la ciudad de lo que se permitía a las mujeres en la etapa pre-menopáusica, propagaron los cultos de Cibeles y de Sabacio (capítulo VII.2). Si es verdad que, en este caso, las mujeres suelen dar la impresión de pertenecer a las clases más bajas, no puede afirmarse lo mismo de aquellas que se interesaban por las doctrinas Báquicas. Es sorprendente que varias de las llamadas laminillas de oro 'orficas' publicadas recientemente, y que se relacionan cada vez más con grupos Báquicos (capítulo VII.1), han sido halladas en tumbas de mujeres adineradas en diferentes regiones del mundo griego.

Desde un punto de vista religioso, tras las puertas de las habitaciones de las mujeres sucedía seguramente mucho más de lo que

[14] Acerca de la sacerdotisas, véase U. Kron, 'Priesthoods, Dedications and Euergetism: What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?', en P. Hellström y B. Alroth (eds), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (Uppsala, 1996) 139-82; D.M. Lewis, *Selected Papers in Greek and Near Eastern History* (Oxford, 1998) 187-202.

nunca ha podido imaginar estudioso alguno[15]. Aún así, los hombres griegos no estaban dispuestos a dar mucha libertad a las mujeres tampoco en la religión, y los festivales femeninos como las Tesmoforias eran supervisados de cerca por hombres. En el siglo IV los atenienses ejecutaron a dos mujeres por introducir nuevos cultos y casi con toda seguridad habrían ajusticiado también a la cortesana Frine por la misma razón, si no fuera porque su abogado descubrió sus pechos, de forma espectacular, delante del jurado masculino[16].

2. Representaciones y modelos de roles

¿Qué imagen de la mujer transmitía la religión griega? La respuesta no puede ser exhaustiva, pero hay dos áreas en especial que merecen nuestra atención. Un gran número de cerámicas representan a mujeres practicando o participando en varios ritos, en especial ritos relacionados con el matrimonio. A menudo, dichos ritos destacan la belleza de la novia y, nos muestran, por ello, la visión griega de las adolescentes (§ 1). Estas cerámicas se daban como regalo de boda, por lo que las mujeres deben de haber interiorizado esta imagen de la mujer y apreciado semejantes regalos. También eran populares las pinturas que representaban a mujeres haciendo libaciones con ocasión de la partida de guerreros o participando como plañideras en funerales. Asimismo, en especial después de la segunda mitad del siglo V, también se las representa visitando tumbas. Por tanto, estas cerámicas nos presentan a la mujer desempeñando roles positivos, pero siempre sometida o sirviendo al hombre[17].

[15] Bremmer, 'Why did Early Christianity attract Upper-Class Women?', en A. Bastiaensen et al. (eds), *Mélanges G.J.M. Bartelink* (Steenbrugge y Dordrecht, 1989) 37-47 (sobre la Antigüedad tardía); *id.*, 'Old Women', 193-4; Teofrasto, frag. 486 Fortenbaugh (para las mujeres mayores); F. Graf, 'Dionysian and Orphic Eschatology', en Carpenter y Faraone, *Masks of Dionysus*, 239-58 (acerca de las tumbas).

[16] Sobre la vigilancia: Cole, '*Gynaiki ou Themis*', 113s. Para las ejecuciones: Versnel, *Inconsistencies* 1, 115-9.

[17] Cf. C. Bérard, 'L'ordre des femmes', en idem et al., *La cité des images* (Lausanne, 1984) 85-104; F. Lissarrague, 'Femmes au figuré', en P. Schmitt Pantel (ed.), *Histoire des femmes en Occident I. L'antiquité* (París, 1990) 159-251; H. Shapiro, 'The Iconography of Mourning in Athenian Art', *AJA* 95 (1991) 629-56.

Aunque no falten las imágenes positivas de la mujer, predominan las negativas. En especial la mitología desempeñaba un importante papel en la extensión y desarrollo de una imagen negativa de la mujer que afecta a todas las etapas de su vida. En primer lugar están los mitos sobre la primera mujer, Pandora, a quien se atribuía el haber ocasionado, por curiosidad, la aparición de males como la enfermedad y la vejez del hombre[18].

Al igual que ocurría con los niños (capítulo IV.3), las adolescentes eran consideradas potrillas salvajes y su iniciación se concebía como un tipo de 'doma', que las cerámicas a menudo representan como la 'captura' por parte de un joven de una niña que huye[19]. La metáfora se expresa claramente en el *Hipólito*, cuando Afrodita evoca cómo le dio la joven Yole a Heracles, 'una potra, no uncida al lecho matrimonial, que no había conocido varón hasta entonces' (v. 546s). Además, se comparaba a las muchachas con novillas y el mito describe a Io y a las hijas de Preto deambulando como vacas[20]. Sin embargo, la metáfora del yugo matrimonial ya apunta a una importante diferencia entre la iniciación femenina y la masculina, pues a pesar de los parecidos, al llegar a la edad adulta, los muchachos se convertían en hombres libres, pero las mujeres siempre permanecían 'uncidas'.

La función 'domesticadora' del matrimonio también era representada en la esfera del culto y del rito. Las muchachas espartanas adoraban a ciertas heroínas prenupciales, las Leucípides, cuyo nombre, 'Yeguas blancas', reflejaba su posición a medio camino entre la juventud y la adultez casada, lo que también destaca su representación como adolescentes y como recién casadas. El mito también narraba su captura por los Dioscuros, el modelo mítico de los jóvenes espartanos, a quienes Alcmán llama significativamente 'domadores de caballos veloces' (frag. 2 Calame = 2 Page/ Davies). Dicha captura acababa en boda, lo que suponía un claro reflejo de la costumbre

[18] Para la mitología: Gould, Myth, Ritual Memory, and Exchange, 112-57. Sobre Pandora: Bremmer, 'Pandora or the Creation of a Greek Eve', en G. Luttikhuizen (ed.), *The Creation of Man and Woman* (Leiden, 2000) 19-33.

[19] Cerámica: Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Culture*, 58-98. La 'doma': R. Nisbet y M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes Book II* (Oxford, 1978) 77-93; P. Ghiron-Bistagne, 'Le cheval et la jeune fille ou de la virginité chez les anciens Grecs', *Pallas* 32 (1985) 105-21; Calame, *Choruses of Young Women*, 238-44.

[20] Io: N. Yalouris, *LIMC* V.1 (1990), s.v. Io I. Preto: Burkert, *Homo necans*, 168-73; Dowden, *Death and the Maiden*, 70-95.

espartana de 'raptar' a la novia. Los tesalios incluso representaban la metáfora ecuestre durante el ritual de la boda. Aquí, según cuenta Eliano (ca. 170-240 d.C.), 'un hombre que está a punto de casarse, al ofrecer el sacrificio del matrimonio, debe entrar con un caballo de guerra ensillado y con todos los aperos. Una vez que ha completado el sacrificio y las libaciones, el hombre conduce el caballo por el freno y lo entrega a la novia. Cuál es el significado de esto, deberán explicarlo los propios tesalios'. Pero no tenemos que compartir la desconsuelo de Eliano, pues el significado del gesto parece claro: en tanto que amantes de los caballos, un tesalio esperaba de su mujer que se comportara como un caballo domesticado y manso[21].

El recurrente motivo de la joven que se enamora y traiciona a su familia tiene un carácter más negativo. Ya se alude a él en la *Odisea*, cuando Odiseo ve a Ariadna (11.321-5), cuya ayuda había sido decisiva en la victoria de Teseo sobre el Minotauro (capítulo V.3). Otro ejemplo temprano es el de Medea, que ayudó a Jasón a conseguir el vellocino de oro. Como era de esperar, a ambas jóvenes no les va bien después de sus traiciones, ya que el mito griego difícilmente podía haber perdonado su comportamiento. En estos y otros casos similares, las acciones ambiguas de las jóvenes (que ayudan y traicionan al mismo tiempo) refleja la ambigüedad de su posición entre la propia familia y la de su marido en la sociedad antigua, en que el apoyo de los familiares era esencial (capítulo V.2)[22].

Las mujeres adultas ocupaba una posición igual de ambigua y también a ellas se las retrataba traicionando a sus maridos, como Erifila, que traiciona al adivino Anfiarao por un collar de oro (capítulo III.3). Además, Christiane Sourvinou-Inwood ha llamado recientemente la atención sobre el mito de 'la mala madre'. En los mitos de los Fineidas, los hijos son cegados por la madre, a veces por la madrastra, y en el mito de Ino, Temisto mata a su propios hijos por accidente, al intentar matar a sus hijastros. La imaginación colectiva, quizá, encontraba la idea de una madre asesina demasiado dura y

[21] Sobre Leucípides, véase M. Prange, 'Der Raub der Leukippiden auf einer Vase des Achillesmalers', *AK* 35 (1992) 3-18; Calame, *Choruses of Young Women*, 185-91. Para el 'rapto': Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 110 (Bremmer). Sobre Tesalia: Eliano, *Nat. An.* 12.34.

[22] Cf. M.-L. Bernhard y W. Daszewski, *LIMC* III.1 (1986), s.v. Ariadne; s.v. Ariatha (F. Jurgeit); J. Neils, *LIMC* V.1 (1990), s.v. Jason (Medea). Acerca de la traición: Bremmer, 'Old Women', 204.

por eso la sustituyó por la madrastra. Pero el mensaje parece claro: los hombres griegos y sus hijos eran muy vulnerables en la esfera familiar, y la lealtad de sus mujeres no podía darse por sentada. En el subconsciente, las mujeres, aun después de la menopausia, siguieron despertando la desconfianza de los hombres. Así lo muestra el gran número de mujeres terroríficas, que eran representadas como viejas: las Moiras, las Empusas, Lamias, Grayas y Erinias.

Desde la adolescencia a la vejez, pues, el mito describe a la mujer de una forma bastante negativa y es importante señalar que estas figuras míticas no hacían referencia a un pasado remoto, sino que estaban estrecha y explícitamente relacionadas con el tiempo presente. Cuando Odiseo se encuentra a Agamenón en los infiernos, éste se queja de su muerte a manos de Clitemnestra y dice: 'se cubrió de infamia a sí misma y a las futuras generaciones de mujeres, por virtuosas que fueren' (*Od.* 11.433s)[23].

Las mujeres temibles no sólo se daban en el seno de la cultura griega, sino que el mito también las ubicaba más allá de las fronteras del mundo griego. La *Ilíada* sólo nombra a una tribu de mujeres guerreras, las Amazonas, 'mujeres que eran como hombres' (3.189; 6.186), pero la fórmula parece antigua y Homero puede no haber dicho todo lo que sabía. Otros poemas épicos dan más información y las *Etiópicas* narraban la lucha entre Aquiles y Pentesilea, la reina de las Amazonas. En la Época Arcaica, la lucha de Heracles contra las Amazonas se convirtió en la hazaña preferida de las artes figurativas (fig. 12), sólo seguida por la de Teseo. La poca información que proporcionaba la tradición hizo del mito de las Amazonas un mito relativamente 'vacío', susceptible de ser rellenado en épocas sucesivas con su correspondiente héroe favorito. Esta 'vacuidad' también se deduce de las interpretaciones muy divergentes de la crítica moderna, que van desde el matriarcado decimonónico hasta el 'Otro' contemporáneo. Cada época tiene las Amazonas que se merece[24].

[23] Erifila: R. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy* (Cambridge, 1982), 37. Sourvinou-Inwood: 'The Fourth Stasimon of Sophocles' *Antigone*', *BICS* 36 (1989) 141-65; 'Myths in Images: Theseus and Medea as a Case Study', en Edmunds, *Approaches to Greek Myth*, 395-445; 'Sophocles' Antigone as a "Bad Woman"', en F. Dieteren y E. Kloek (eds), *Writing Women into History* (Amsterdam, 1990) 11-38. Sobre las viejas: Bremmer, 'Old Women', 203.

[24] J. Blok, *The Early Amazons* (Leiden, 1995); K. Dowden, 'The Amazons: Development and Functions', *RhM* 140 (1997) 97-128; Bremmer, 'Transvestite Dionysos', 192-3 (sobre el trasfondo iniciático).



12. Heracles –sin cabeza– con sus héroes amigos en lucha contra las Amazonas.

Si la mitología proporciona pocas mujeres con un perfil suficientemente atractivo como para servir de modelo a las mujeres, ¿qué sucedía con las diosas? Ilitía, la diosa que presidía el parto (capítulo II), parece haber desempeñado un papel exclusivamente funcional en la vida de las mujeres, pero Deméter, la diosa por la que las mujeres juraban, debe haber sido más atractiva para ellas, en especial debido a su festival, las Tesmoforias (§ 3)[25]. Los padres, sin embargo, nunca daban el nombre de Deméter a sus hijas, porque la distancia entre los dioses y los hombres era demasiado grande como para dar a un niño el nombre de un dios (capítulo II.1). Las únicas excepciones eran Ártemis y Bendis, una diosa tracia introducida en Atenas a finales del siglo V, que era venerada como una suerte de doble de Ártemis (capítulo VII. 2). Sus nombres se daban regularmente a las niñas por razones obvias. En la *Odisea*, se compara la posición prominente de Nausícaa entre sus compañeras con la de Ártemis entre sus ninfas (6.102-9). Al llamar a sus hijas como la diosa, los padres esperaban que éstas tuvieran similar prominencia entre las jóvenes de su edad[26].

[25] E. Degani, en J.M. Bremer y E.W. Handley (eds), *Aristophane = Entretiens Hardt* 38 (Vandoeuvres / Ginebra, 1993) 42.

[26] O. Masson, *Onomastica Graeca selecta* 2 (París, 1990) 543-7 (= *ZPE* 66, 1986, 126-30: Ártemis), 605-11 (= *MH* 45, 1988, 6-12: Bendis).

La razón de por qué las diosas no podían proporcionar un ejemplo satisfactorio se encuentra en un detalle del panteón griego que aún no hemos mencionado: las representaciones de los dioses y de las diosas no reflejan en modo alguno los roles de los sexos en la vida real. Por el contrario, el panteón griego presentaba una asimetría sorprendente. Los dioses no desempeñaban un papel relevante en actividades típicamente femeninas, pero en el caso de las diosas sucedía exactamente lo contrario. Es cierto que Atenea era la patrona del hilado y del tejido, pero era también la diosa de los artesanos, estaba estrechamente asociada a la guerra y siempre se la representaba armada (capítulo II.3). Hera y Afrodita (capítulo IV.3) estaban también en relación, de varias formas, con la guerra[27], y Ártemis era la diosa de la caza (capítulo II.2). En opinión de Burkert, los hallazgos arqueológicos muestran que esta posición preeminente de las diosas en un mundo dominado por los hombres tiene su origen en las culturas cazadoras de una época anterior a la introducción de la agricultura, aunque la opacidad de la prehistoria nos impide alcanzar certeza al respecto[28].

En resumen, la mitología griega no era particularmente favorable a las mujeres y esto hace a los festivales femeninos aún más importantes.

3. Festivales femeninos

Los festivales femeninos más famosos eran los de las Tesmoforias[29]. Uso el plural adrede, porque la investigación moderna suele

[27] En Argos, quienes iban a iniciarse recibían un escudo durante las Heraias, cf. Burkert, *Homo necans*, 163s; L. Moretti, 'Dagli *Heraia* all' *Aspis* di Argo', en *MGR* 16 (Roma, 1991) 179-89.

[28] Burkert, 'Weibliche und männliche Gottheiten in antiken Kulturen', en J. Martin y R. Zoepffel (eds), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann* (Freiburg / Múnich, 1989) 157-79; N. Loraux, 'Qu'est-ce qu'une déesse?', en Schmitt Pantel, *Histoire des femmes* 1, 31-62.

[29] Véase Parker, *Miasma*, 81-3; Burkert, *GR*, 242-6; J. Winkler, *The Constraints of Desire* (Londres, 1990) 188-209 (también sobre las Adonias); U. Kron, 'Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi', *AA* 1992, 611-50; Versnel, *Transition and Reversal*, 228-88; N.J. Lowe, 'Thesmophoria and Haloa: Myth, Physics and Mysteries', en S. Blundell y M. Williamson (eds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (Londres / Nueva York, 1998) 149-73. Para las fuentes, me remito a estos estudios.

hablar del festival en singular, como si se tratara del mismo festival a lo largo y ancho de Grecia. Por ejemplo, uno de los estudios recientes más interesantes concluye: 'Su (*scil.* de las mujeres) capacidad de procrear se celebra como algo esencial para la continuidad de la comunidad y se desarrolla en el centro [político] de la comunidad: Kalligeneia cerca de la Pnix ...'. Esta conclusión, sin embargo, pasa por alto el hecho de que la mayor parte de los santuarios de Deméter es de carácter extraurbano (capítulo III.2).

En lo que sigue haremos un esbozo esquemático de los festivales y aplicaremos cierta 'lógica del ritual' en nuestra reconstrucción de la secuencia de acontecimientos que tenían lugar durante los mismos, pero tendremos presente que estos festivales eran antiguos y panhelénicos y, además, presentaban diferencias de carácter local[30].

En general, los festivales duraban tres días, de los que, incluso, sabemos su nombre ateniense, pero en Sicilia duraban diez días, porque allí, Deméter y Core ocupaban un importante lugar en el Panteón. En Atenas, se restringía la participación a mujeres casadas de familia noble, pero esta distinción social no debió de respetarse en todos los sitios, pues parece que en ciertos lugares también acudían las niñas[31].

En Atenas el primer día se conocía como *Anodos*, porque comenzaba con la 'Ascensión' de las mujeres con los utensilios, la comida y cochinillos al santuario de Deméter, que, por lo general, solía encontrarse en la cima de los cerros (capítulo III.2). Las mujeres construían chozas, en las que permanecían durante los festivales, hacían camas con mimbre, hierba pulguera y ciertos tipos de laurel –todas ellas plantas antiafrodisíacas[32]. A nivel del mito, dicha ausencia de

[30] Contra Versnel, *Transition and Reversal*, 275.

[31] Esto es problemático, pero pasajes como Estrabón 1.3.20 (la muerte de 25 solteras durante las Tesmoforias); Cicerón, *Verr.* 4.99 (mujeres y jóvenes solteras llevan ofrendas a Deméter en Catania, Sicilia); Luciano, *Dial. Meretr.* 2.1 (una cortesana y una virgen como participantes); Escolio a Teócrito 4.25c (jóvenes solteras y mujeres toman parte; si bien es un texto fragmentario y claramente tardío [en él se mencionan libros!]), parecen sugerir la posibilidad de variantes locales o, incluso, de evoluciones tardías.

[32] Sobre las chozas y las camas, véase U. Kron, 'Kultmahle im Heraion von Samos archaicher Zeit', en Hägg, *Early Greek Cult Practice*, 135-47 y 'Frauenfeste', 620-3; D. Baudy, 'Das Keuschlamm-Wunder des Hermes', *GB* 16 (1989) 1-28; H. von Staden, 'Spiderwoman and the Chaste Tree: The Semantics of Matter', *Configurations* 1 (1992) 23-56.

sexualidad se simbolizaba haciendo a Deméter regalar el festival de las Tesmoforias a una anciana (en Corinto) o a las hijas del primer rey (en Paros), pues ninguno de estos grupos pertenecía a la franja vital en que la sexualidad fuera lícita. En una versión peloponesia del mito, las Danaides, que habían asesinado a sus maridos durante la noche de bodas, habían traído el festival desde Egipto –un interesante indicador de la 'alienidad' que se percibía en el festival[33]. Puesto que las mujeres desertaban del matrimonio temporalmente, la ausencia de sexualidad estaba muy marcada durante su reclusión, lo cual, seguramente, debe de haber tranquilizado a sus maridos.

El segundo día se llamaba *Nesteia*, o 'Ayuno', porque las mujeres lo pasaban en ayuno, sentadas en el suelo y sin la usual corona de flores. En este día Aristófanes colocó la reunión de todas las atenienses en su obra *Tesmoforias*, aunque parece que las mujeres atenienses nunca celebraron el festival juntas, sino que se reunían sólo en los demos[34]. Como sugiere Versnel, es característico de la naturaleza 'anormal' del día el que, durante el mismo, Atenas liberara sus prisioneros, que se suspendieran las sesiones de los jurados y las reuniones del consejo. Estas 'inversiones' ponían al 'Ayuno' en gran contraste con la vuelta a la normalidad del último día, en que la fertilidad de la tierra y de los hombres estaba en el centro de las actividades[35]. De la misma forma que la muerte de Sófocles se ponía en el día más lúgubre de las Antesterias (capítulo IV.3), según Plutarco, Demóstenes había fallecido 'en el día más sombrío de las Tesmoforias' (*Vida de Demóstenes* 30), algo característico de cómo se percibía el festival, aunque seguramente el dato es falso.

Según narra una versión del mito, el ayuno de Deméter durante su búsqueda de Perséfone llegó a su fin cuando la vieja Baubo la hizo reír levantándose la falda. Como el mito de Deméter estaba en

[33] Cf. Servio, *Aen.* 1.403 (sobre Corinto); Apolodoro *FGrH* 244 F 89 (para Paros); Heródoto 2.171 (Danaides).

[34] Para la relación de esta comedia con el festival, véase F. Zeitlin, 'Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' Thesmophoriazousae', en H. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity* (Nueva York, 1981) 169-217; Bowie, *Aristophanes*, 205-27; A. Bierl, *Der Chor in der alten Komödie* (Múnich y Leipzig, 2001). Sobre los demos y las Tesmoforias: K. Clinton, 'The Thesmophorion in Central Athens and the celebration of the Thesmophoria in Attica', en Hägg, *Religion in the Early Greek Polis*, 111-25.

[35] Versnel, *Transition and Reversal*, 242-4.



13. Una chica sacrifica ante un altar.

estrecha relación con las Tesmoforias en diferentes regiones de Grecia, es interesante poner en relación el final del ayuno con las noticias sobre las burlas, luchas fingidas, y lenguaje indecente durante los festivales, pues *la vuelta a la normalidad debía marcarse con un* período en que las mujeres mostraban un comportamiento anormal. Heródoto cuenta que no todos los detalles de las Tesmoforias podían contarse y estos 'secretos' podrían estar relacionados con esta parte del festival (2.171.2)[36].

[36] Sobre Baubo, véase F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlín / Nueva York, 1974) 170s. Para los secretos, véase C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlín / Nueva York, 1986) 11.

Al tercer día o *Kalligenia*, se extraían los restos en descomposición de cochinillos de pozos subterráneos (*megara* o *magara*), en donde se habían dejado pudrir con anterioridad, y se ponían sobre los altares como futuro abono. Además de esta preocupación por la fertilidad de la tierra, también había interés por la procreación humana, pues durante este día *Kalligenia* era invocada en Atenas como diosa del parto. Son, seguramente, estos aspectos positivos los que eran celebrados con el sacrificio de cerdos, la víctima sacrifical propia de Deméter (capítulo IV.2)[37]. En un famoso estudio, Marcel Detienne defendió que a las mujeres no se les permitía realizar sacrificios y que el sacrificio era cuestión exclusiva de los hombres. Aún así, todos los testimonios, tanto epigráficos como arqueológicos (fig. 13), señalan lo contrario y ya en los enterramientos de la Edad del Bronce se enterraba a las mujeres con cuchillos sacrificiales[38].

Un par de anécdotas acerca de hombres espiando a las mujeres y la obra de Aristófanes testimonian la curiosidad de los hombres con respecto a las Tesmoforias. Era bien diferente con las ménades, las seguidoras de Dioniso en el mito y el ritual, cuyos rituales extáticos se celebraban en las montañas, durante el invierno, y año por medio. La mitología griega está llena de sorprendentes imágenes de su comportamiento desenfrenado, el cual llega a su punto culminante en el éxtasis asesino de las *Bacantes* de Eurípides: corriendo por las montañas, moviéndose como pájaros, manejando fuego y serpientes, atacando a los hombres, desgarrando animales, niños, e incluso, al rey de Tebas[39].

[37] Nuestra principal fuente, el Escolio a Luciano 275.23-76.28 Rabe, describe probablemente el festival ateniense, aunque el ritual se daba también en otros lugares, cf. Riedweg, *Mysterienterminologie*, 119s. *Megara/ magara*: L. Robert, *Opera omnia selecta* 2 (Amsterdam, 1969) 1005-7 y *Opera* 5, 289s; K. Clinton, 'Sacrifice at the Eleusinian Mysteries', en Hägg, *Early Greek Cult Practice*, 69-80. Para la conexión con la fertilidad de la tierra, nótese también la dedicación de arados y azadas en el Tesmoforion de Gela: Kron, 'Frauenfeste', 636-9.

[38] M. Detienne y J.-P. Vernant (eds), *La cuisine du sacrifice en pays grecque* (París, 1979) 183-214. Contra: Kron, 'Frauenfeste', 640-3, 650; R. Osborne, 'Women and Sacrifice in Classical Greece', en Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, 294-313.

[39] Para las *Bacantes*, véase J. March, 'Euripides' *Bakchai*: A Reconsideration in Light of Vase Paintings', *BICS* 36 (1989) 33-66; Versnel, *Ter unus*, 131-205, *passim*.

La literatura y el arte nos han proporcionado mucha información sobre estos rituales, que se refleja en algunos de los nombres de las ménades en las cerámicas, tal como son las referencias al carácter nocturno del ritual en los nombres 'Linterna' (*Lampas*) y 'Toda la noche' (*Pannuchis*). Al parecer, estos rituales se podían ver, y se podía hablar de ellos con libertad[40]. En época reciente se ha dedicado mucha atención a desentrañar mito y ritual de estas noticias, a distinguir las imágenes de las ménades que corresponden a las del espectador contemporáneo de aquellas que fueron 'inventadas' por el pintor o copiadas de otras imágenes, a las representaciones de las ménades en la literatura y en el arte, y, en fin, al origen y función del ritual. Veamos algunos aspectos de estas discusiones.

Si prestamos atención a las diferencias entre mito y ritual (capítulo V.3) y tenemos en cuenta el material de los estudios comparativos, a menudo podemos determinar de qué forma la imaginación mítica 'procesaba' los elementos del ritual. Cuando en las *Bacantes* se dice que las ménades comían carne cruda, una juiciosa comparación con la mención de la degustación de pequeños trozos de carne cruda en rituales de ménades atestiguados epigráficamente, demuestra que las mujeres carnívoras sólo operaban a nivel del mito. Por otro lado, la comparación con el material procedente de rituales extáticos de todo el mundo indica que elementos tales como el caminar descalzo, sacudir la cabeza, moverse al ritmo de música estridente y de carracas, y cantar con voces agudas no fueron inventadas por las fuentes antiguas[41].

En lo que a las representaciones en cerámicas se refiere, podemos investigar qué elementos están atestiguados de una forma regular o reparar en la falta de funcionalidad de ciertos detalles. Por ejemplo, hace ya algún tiempo se argumentó, de forma convincente, que la coherencia con que se representaban las poses de las mujeres en los bailes de las ménades y su ausencia en otras representaciones femeninas dionisíacas implicaba que aquellas reflejaban bailes de 'la vida real'. Y cuando, sin razón aparente, se representan tortas redondas

[40] Cf. A. Kossatz-Deissmann, 'Satyr- und Mänadennamen auf Vasenbildern', en *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum* 5 (Malibu, 1991) 131-99, en especial 175-92.

[41] Cf. Bremmer, 'Greek Maenadism reconsidered', *ZPE* 55 (1984) 267-86; A. Bélis, 'Musique et transe dans le cortège dionysiaque' en P. Ghiron-Bistagne (ed.), *Transe et théâtre = Cahiers du GITA* 4 (Montpellier, 1988) 9-29.

(?) sobre los hombros del 'ídolo' de Dioniso en los llamados 'vasos leneos', es poco probable que estas hayan sido inventadas por el pintor[42].

Es evidente que tanto poetas como escritores tenían gran curiosidad por las ménades. Ya Homero compara a Andrómaca con una ménade, cuando ésta corre por la casa, al temer por la vida de Héctor (*Il.* 6.389). También en la tragedia abundan los ejemplos de menadismo, en especial en Eurípides. En ocasiones, el menadismo permite que el autor deje a la mujer moverse libremente fuera de su casa, como en la *Antígona*. En otras, las ménades míticas sirven de símil para el comportamiento frenético de sus protagonistas masculinos, como en el *Heracles*[43].

También los pintores de cerámica sintieron gran curiosidad por las ménades, aunque no en todas las épocas. El mayor interés parece haberse dado a finales de los siglos VI y IV a.C., y haberse limitado sólo a ciertos soportes, pues las ménades faltan en los *lekythoi* de fondo blanco y en las cerámicas funerarias, lo que no deja de ser extraño, si se tiene en cuenta el interés de los misterios báquicos por el más allá (capítulo VII.1)[44].

Es poco lo que se sabe acerca del menadismo, aunque es probable que su origen esté también en la iniciación[45]. Es claro, sin embargo, que el ritual menádico estaba bien extendido por todo el mundo griego, por lo que debió de haber un gran número de va-

[42] Tomo estos ejemplos de R. Osborne, 'The Ecstasy and the Tragedy: Varieties of Religious Experience in Art, Drama and Society' en C. Pelling (ed.), *Tragedy and the Historian* (Oxford, 1997) 187-211 (muy interesantes reflexiones metodológicas). Sobre el baile, véase M.-H. Delavaud-Roux, 'Danse et transe. La dance au service du culte de Dionysos', en Ghiron-Bistagne, *Transe et théâtre*, 31-53.

[43] Cf. R. Kannicht, 'Antigone Bacchans', en Froning, *Kotinos*, 252-5; R. Schlesier, 'Mixtures of Masks; Maenads as Tragic Models', y R. Seaford, 'Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis', en Carpenter y Faraone, *Masks of Dionysus*, 89-114, 115-46.

[44] Debo estos datos a Osborne, 'The Ecstasy'; para ilustraciones de los llamados vasos leneos, véase F. Frontisi-Ducroux, *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes* (París, 1991); S. Pierce, 'Visual Language and Concepts of Cult on the "Lenaia Vases"', *CA* 17 (1998) 59-95.

[45] Bremmer, 'Greek Maenadism', 282-4; aunque, véase también R. Seaford, 'The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysos', *JHS* 108 (1988) 118-36.

riantes locales[46]. Dichos rituales plausiblemente desempeñaron gran variedad de funciones en la vida de las mujeres griegas –o mejor dicho, en la vida de las mujeres de clase alta, pues el ritual se limitaba seguramente a esta clase. En primer lugar, ofrecía a las mujeres la oportunidad de tener una experiencia religiosa genuina, gracias a su identificación con Dioniso durante el ritual. En segundo, les permitía dejar sus casas y estar en compañía de otras mujeres sin una supervisión masculina directa. Tercero, las mujeres, por medio del trance, quizá pudieran alcanzar un grado de expresión más auténtico que aquel que les permitían los roles fijos de sus vidas. Sin embargo, la limitada frecuencia de los rituales (sólo una vez cada dos años), la participación restringida (*supra*) y la vigilancia masculina, desde lejos, indican que no debemos supravalorar la importancia que estos rituales podían tener para las mujeres, por muy fascinantes que los mismos fueran para los hombres griegos (y para los estudiosos modernos!).

Nuestro último festival son las Adonias, que tenían lugar todos los años en pleno verano[47]. Durante el festival, mujeres de todas las clases lloraban la muerte del divino joven Adonis con bailes extáticos nocturnos y plantaban semillas de rápida germinación en trozos de cerámica que al final del festival se tiraban al mar. El culto, que cumplía aproximadamente las mismas funciones que el ritual menádico, está atestiguado por primera vez en la parte más oriental del Mediterráneo[48]. Deriva claramente de la zona siro-palestina, como demuestra la conexión de Adonis con el título semítico *adón* 'Señor' y los testimonios que hablan de ofrendas de incienso a Baal depositadas en los tejados[49]. La plantación de estos pequeños jardines parece tener su origen en la muy extendida costumbre de plantar unas pocas plantas para comprobar la calidad de las semillas, pero

[46] Véase la panorámica de Versnel, *Inconsistencies* 1, 134-50.

[47] Burkert, *GR*, 176s; Versnel, *Ter unus*, 103-5; añádase a la bibliografía exhaustiva de Versnel Bremmer, 'Onder de parfum, in de sla, tussen de vrouwen: Adonis en de Adonia', *Hermeneus* 59 (1987) 181-7.

[48] Hesíodo, frag. 139 Merkelbach/West; Safo, frags. 140a, 168 Voigt; A. Henrichs, *GRBS* 13 (1972) 92-4 (Epiménides); Paniasis, frag 22b Davies.

[49] Para otro posible ejemplo de influencia semítica, véase M. Stol, 'Greek *Deikterion*: the Lying-in-State of Adonis', en J.H. Kamstra et al. (eds), *Funerary Symbols and Religion* (Kampen, 1988) 127-8.

no se sabe cómo o por qué dicha costumbre se incorporó al ritual de Adonis[50].

El mito representa a Adonis de una forma muy negativa. Adonis es hijo de un incesto, es un cobarde que se esconde detrás de las plantas de lechuga, desempeña un papel pasivo en las relaciones amorosas y muere en la caza. Desde una perspectiva masculina, por tanto, su figura no es muy atractiva. ¿Aceptaban las mujeres esta visión negativa de los hombres o había voces femeninas discordantes cuya opinión se ha perdido?

En la Grecia moderna las mujeres parecen haber interiorizado la visión negativa que los hombres tienen de ellas[51] y no tenemos la más mínima prueba de que, en la antigüedad, las mujeres griegas hubieran desarrollado una ideología alternativa[52]. Una cosa es segura. Como ha demostrado nuestro análisis del ritual, del mito y de los festivales, la religión sólo daba a las mujeres un apoyo limitado y unas reducidas posibilidades de expresión. Para las mujeres de las clases más bajas esta situación debe de haber sido bastante peor que para las aristocráticas. Además, la mitología producía y mantenía un gran número de imágenes negativas de la mujer. En última instancia, el carácter de la religión griega no variaba mucho del espíritu misógino de la cultura griega en general.

[50] G.J. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Frankfurt, 1986), cuyas opiniones en relación a la iniciación no son convincentes; véase también G. Pilitsis, 'The Gardens of Adonis in Seres Today', *JMGS* 3 (1985) 145-66; A. Hiltebeitel, 'South Indian Gardens of Adonis Revisited', en Blondeau y Schipper, *Essais sur le rituel* 2, 65-91; R. Sardiello, 'I 'Giardini di Adone' di Constantino: Iul. *Caes.* 329c-d', *Rudiae* 9 (1997) 241-56; W. Bühler, *Zenobii Athoi proverbia* V (Göttingen, 1998) 463-73 (todos los textos).

[51] Cf. J. du Boulay, 'Women – Images of Their Nature and destiny in Rural Greece', en J. Dubisch (ed.), *Gender & Power in Rural Greece* (Princeton, 1986) 139-68.

[52] *Contra* Winkler, *Constraints of Desire*, 188-209, cuyos paralelos modernos no proceden de zonas rurales, sino de círculos que ya han entrado en contacto con las ideas occidentales.

7
TRANSFORMACIONES

Aún cuando a lo largo de este estudio nos hemos ocupado de numerosos cambios en el período que estamos estudiando, no hemos sido, tampoco nosotros, del todo capaces (capítulo I.1) de evitar transmitir una visión en cierto sentido estática de la religión griega. En este último capítulo, por ello, intentaremos concentrarnos en los cambios de importancia que se dieron en la religión griega. En primer lugar, nos ocuparemos de los misterios de Eleusis (§ 1), después prestaremos atención a ideas órficas y a los misterios báquicos (§ 2) y cerraremos el capítulo con un esbozo de otros cambios de tipo más estructural que se dieron en el Helenismo (§ 3).

1. Los misterios de Eleusis

Mustêria era en origen el término ateniense para el festival de Deméter y Core, pero más tarde se aplicó a un amplio número de cultos, desde Isis hasta Mitra, cuyos parecidos más importantes, si dejamos a un lado los misterios de Samotracia y de Mitra, eran la iniciación, el secreto y cierto interés en el más allá[1].

Los misterios de Eleusis se celebraban anualmente en el santuario de Deméter y de su hija Core/Perséfone, en una colina (capítulo III.2) situada a las afueras de Eleusis, uno de los muchos demos de

[1] Para una excelente, aunque algo estática, panorámica, véase W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass. / Londres, 1987); M. Cosmopoulos, *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults* (Londres / Nueva York, 2003). Sobre el culto a Mitra: R. Turcan, *Mithra et le Mithraicisme* (París, 1993).

Atenas. Este festival de otoño duraba algo más de una semana e incluía dos grados de iniciación[2].

Tras una procesión desde Atenas hasta Eleusis por la Via sacra, que aún existe hoy en día, y después de realizar ritos de carácter más bien individual, como el ayuno y la purificación, la culminación del ritual era de tipo colectivo y tenía lugar en el edificio central, el *telesterion*. Aquí, el hierofante mostraba 'una sola espiga cosechada' y decía en alta voz 'la Señora ha dado a luz a un hijo sagrado, Brimo a Brimo'[3]. La mención de la espiga parece confirmar las palabras de Isócrates cuando dice que Deméter estaba bien predispuesta hacia Ática, 'por beneficios que sólo los iniciados pueden oír' (*Panegyr.* 28). También sugiere que los misterios no escondían una sabiduría esotérica. De hecho, el *Himno Homérico a Deméter*, la fuente más antigua (siglo VII) que narra la institución de los misterios de Deméter, durante la búsqueda de su hija raptada (fig. 14)[4], explica el secretismo a partir de lo 'imponente' de los misterios y afirma que 'la gran resèto a los dioses refrena la palabra' (478s)[5].

Según el *Himno Homérico a Deméter*, los participantes en los misterios obtenían dos beneficios, a saber, prosperidad en esta vida y bienaventuranza en el más allá. (480-9). La prosperidad fue reinterpretada por los atenienses como el don del grano y relacionada con Triptólemo, un rey eleusino, personaje poco importante en el *Himno*. Durante el apogeo del imperio ateniense, sin embargo, fue

[2] Para una completa reconstrucción, véase Burkert, *Homo necans*, 248-97; también K. Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', en Marinatos y Hägg, *Greek Sanctuaries*, 110-24. Para los grados de iniciación, K. Dowden, 'Grades in the Eleusinian Mysteries', *RHR* 197 (1980) 409-27. Para la iconografía: K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries* (Estocolmo, 1992).

[3] Este enigmático detalle es sólo transmitido por los naasenos gnósticos, citados por Hipólito, el padre de la iglesia del siglo III, en su *Refutación de todas las herejías* (5.8.39s); para las fuentes gnósticas, véase J. Mansfeld, *Heresiography in Context* (Leiden, 1992) 318-23.

[4] Sobre el tipo de conexión que había entre el *Himno* y los misterios, hay diversidad de opiniones, véase R. Parker, '*The Hymn to Demeter* and the *Homeric Hymns*', *G&R* 38 (1991) 1-17; Clinton, *Myth and Cult*, passim; H. Foley (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter* (Princeton, 1993).

[5] Véase, Bremmer, 'Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece', en H. Kippenberg y G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment in Ancient and Islamic History of Religions* (Leiden, 1995) 61-78.



14. Hades raptando a Perséfone.

promovido a héroe cultural del Ática que enseñara el arte de la agricultura al resto del mundo[6]. Con el declinar del imperio, el énfasis pasó de estar en la agricultura a las esperanzas escatológicas, pero los misterios conservaron su popularidad. Platón, por ejemplo, utilizó en gran medida *realia* y terminología eleusina en el *Banquete* y el *Fedro*, y los seguidores de Epicuro apoyaron la 'corrección religiosa' de su maestro aduciendo su participación en los misterios[7].

Los testimonios arqueológicos más antiguos del santuario son de finales del siglo VIII a.C., pero la gran frecuencia de una Deméter Eleusinia en Jonia y en el Peloponeso –el santuario laconio es de

[6] M. Peters, *Die Sprache* 33 (1987) 272 (sobre la etimología); A. Raubitschek, *The School of Hellas*, ed. D. Obbink y P. Vander Waerdt (Nueva York, 1991) 229-38 ('The Mission of T.'); Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik*, 167-298; T. Hayashi, *Bedeutung und Wandel des Triptolemosbildes vom 6-4. Jh. v. Chr.* (Würzburg, 1992); G. Schwarz, *LIMC* VIII.1, 1997, s.v.

[7] Para Platón, véase Riedweg, *Mysterienterminologie*, 1-69. Sobre Epicuro, Filodemo *De Pietate* 550-9, 808-10 Obbink.

ca. 700 a.C.– muestra la antigüedad de la popularidad del culto. El Peloponeso testimonia con su concurso de belleza (capítulo VI.1) un trasfondo iniciático, mientras que su conexión, en Jonia, con familias (reales) (capítulo II.2) y la administración del culto eleusino por dos clanes, los Eumólpidas y los Cerices, sugiere el culto de un *genos*. Si se combina esta información con la presencia en el festival de Eleusis de un joven 'que había sido iniciado en el hogar (de la ciudad, en el ágora)', puede observarse que la iniciación a los misterios debió tener su origen en los ritos de pubertad de un *genos*[8].

Un desarrollo similar de rito iniciático a misterio se dio también, quizá, en otro sitio del Ática, a saber, en en Phlya. Aquí Temístocles reconstruyó un santuario para la celebración de ritos mistéricos (*telesterion*) para su clan, los Licómidas, después de que aquél fuera quemado por los persas. Siglos después, el viajero Pausanias narró que los Licómidas cantaban canciones a Orfeo y un himno a Deméter durante las ceremonias en su 'casa de reunión' (*kleision*). El parecido de esta casa de reunión con otras casas griegas para hombres y la presencia del término 'lobo' (*lukos*) en el nombre del *genos* sugieren que su origen estaba relacionado con la iniciación. Al parecer, algunos cultos iniciáticos del Ática fueron reconstruidos y reinterpretados como misterios tras la desaparición de los ritos de pubertad masculinos durante la Época Arcaica[9].

Desgraciadamente, se sabe mucho menos acerca de otros tres misterios del período Clásico, a saber, los de Samotracia, Lemnos y Tebas. En lo que a Samotracia se refiere, no es probable que los dioses locales tuvieran origen griego, pues una lengua no-griega se utilizaba allí hasta bien entrado el período helenístico. Al contrario que los de Eleusis, los misterios de Samotracia estaban orientados a la protección en el mar y no a las esperanzas escatológicas.

[8] Para Deméter Eleusina, véase Graf, *NK*, 274-7, 490; R. Parker, 'Demeter, Dionysus and the Spartan pantheon', en Hägg, *Early Greek Cult Practice*, 99-103; C. Stibbe, 'Das Eleusinion am Fusse des Taygetos in Lakonien', *BAB* 68 (1993), 71-105. Sobre el jóven: Burkert, *Homo necans*, 280s.

[9] Licomidas: Simónides fr. 627 Page; Plutarco, *Vit. Them.* 1; Pausanias 1.22.7, 31; 4.1.5-9. Sobre los lobos y la iniciación: Bremmer y Horsfall, *Roman Myth*, 43 (Bremmer). *Kleision* como 'casa para hombres': L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, ¹1932 (París, 1970) 72. En general: D. Obbink, 'A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemos "On Piety"', *CE* 24 (1994) 111-35.

Sobre los misterios de los Cabiros, en Lemnos y en Tebas, poco se sabe, a excepción de que el vino era importante en ellos. La bien establecida conexión de los Cabiros con la Gran Diosa sugiere que su origen debió de estar en un culto pre-griego, aunque la falta de información hace imposible desentrañar la mezcla de raíces no-griegas y de (re)interpretaciones griegas[10].

2. *Ideas órficas y misterios báquicos*

Si la interpretación de los misterios eleusinos sólo progresa a paso de tortuga, el gran incremento, en los últimos diez años, en el conocimiento y comprensión de los libros, doctrinas, ritos, iniciaciones y grupos relacionados con las ideas órficas y los misterios báquicos ha sido espectacular[11]. Hacia el 500 a.C., surgió en el sur de Italia un movimiento religioso que exponía sus ideas en poemas atribuidos a Orfeo, el cantor por antonomasia, para dar, así, mayor legitimidad a su innovación[12]. Las fuentes más antiguas indican que

[10] Para Samotracia, véase S.G. Cole, *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace* (Leiden, 1983); Burkert, 'Concordia Discors: the literary and the archaeological evidence on the sanctuary at Samothrace', in Marinatos/Hägg, *Greek Sanctuaries*, 178-91. Para Lemnos, véase Burkert, *Homo necans*, 194-5; L. Beschi, 'Immagini dei Cabiri di Lemno', en G. Capecchi et al. (eds), *In memoria di Enricò Paribeni*, 2 vols (Roma, 1998) I.45-59 y 'Gli scavi del Cabirio di Chloi', en *Un ponte fra l'Italia e la Grecia: Atti del simposio in onore di Antonino di Vita* (Padua, 2000) 75-84, en especial 77-9. Tebas: J.-M. Moret, 'Circé tisseuse sur les vases du Cabirion', *RA* 1991, 227-66. Acerca de la Gran Diosa: Graf, *NK*, 117s.

[11] Acerca del orfismo, véase Burkert, 'Craft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans', en Meyer/Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition* 3, 1-22 y *GR*, 290-304; M.L. West, *The Orphic Poems* (Oxford, 1983), reseñado por L. Brisson, *RHR* 202 (1985) 389-420; F. Graf, *Gnomon* 57 (1985) 585-92; N. Richardson, *CR* 35 (1985), 87-90; G. Casadio, *SMSR* 52 (1986) 291-322 y *Orpheus* 8 (1987) 381-95; R. Parker, 'Early Orphism', en Powell, *The Greek World*, 483-511; Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife* (Londres / Nueva York, 2002) 15-24. El estudio del orfismo se ha hecho más factible gracias a la excelente edición de A. Bernabé, *Poetae epici graeci II.1: Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta* (Múnich / Leipzig, 2004).

[12] Para la época, el lugar y el pitagorismo, véase Bremmer, 'Orpheus: from Guru to Gay', en Borgeaud, *Orphisme*, 13-30, en especial 23-6, aquí, un poco modificado. Orfeo como cantante: Graf, 'Orpheus: A Poet among Men', en Bremmer, *Interpretations*, 80-106.

tenía cierta proximidad a ideas y prácticas pitagóricas y también al culto dionisíaco. Heródoto ya identificó a los ritos órficos y báquicos (2.81) y en el *Hipólito* de Eurípides (428 a.C.), Teseo utiliza el término *bakkheuein* para referirse a los ritos órficos (953s). Además, en Olbia, en el Mar Negro, se han encontrado plaquitas de hueso del siglo V con la inscripción *Orphikoi* en contexto dionisíaco[13]. Al parecer, los misterios órficos y báquicos pertenecían al mismo ritual. Por tanto, los primeros y más populares misterios eran cultos, precisamente, de dos divinidades cuya posición estaba desplazada del centro del panteón griego (capítulo II.3, III.2, IV.2).

Siempre se supo que el poema original órfico más importante era una teogonía, aunque no se tenían datos que lo confirmaran y los investigadores tenían que extrapolar los datos a partir de las cada vez más extensas cosmogonías órficas de la época Helenística y de la Antigüedad Tardía[14]. Gracias a la publicación provisoria, en 1982, del papiro (ca. 325 a.C.) de Derveni (Macedonia), que incluye el comentario a una cosmogonía del siglo V, probablemente genuina órfica, tenemos ahora acceso directo a algunos versos de la más antigua cosmogonía[15].

El papiro muestra que la teogonía órfica contenía un mito de sucesión del tipo hesiódico, pero con detalles más escandalosos, tales como el incesto de Zeus con su madre. La teogonía comenzaba seguramente con la Noche, pues el papiro menciona al 'cielo nacido de la Noche, que fue el primer rey' (X.6). Este comienzo parece ser confirmado por *Aves* de Aristófanes, donde el huevo órfico nace de la Noche (693-7) y por Eudemo, el filósofo del siglo IV, que conocía una teogonía que comenzaba por la Noche. La colección imperial de *Himnos Órficos* también comienza, después de dos himnos introduc-

[13] Graf (n. 11) 590; J. Vinogradov, 'Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphikerplättchen von Olbia', en Borgeaud, *Orphisme*, 77-86; L. Zhmud, 'Orphism and Graffiti from Olbia', *Hermes* 120 (1992) 159-68; L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Geneva, 1996) 154-5 (es la edición más reciente).

[14] Para estos poemas tardíos, véase los muchos estudios de Luc Brisson, reunidos en *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Londres, 1995).

[15] El mejor texto, junto con una traducción inglesa, en G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation* (Cambridge, 2004) 1-55.

torios, con un himno a la Noche[16]. Por otro lado, la teogonía órfica llamada 'rapsódica', que podría remontar a la época del historiador ático Clidemo (ca. 350 a.C.: *FGrH* 323 F 25)[17], menciona a Protógonos como primer rey. Podemos, por tanto, concluir que ya en una fase inicial del 'movimiento' concurrían diferentes versiones.

El papiro comienza con el incesto de Zeus con su madre. En versiones tardías, Zeus se unía con el producto de esta unión, Perséfone, y engendraba a Dioniso, que es vencido por los Titanes. Este 'antiguo sufrimiento de Perséfone' es ya mencionado por Píndaro (fr. 133)[18], por lo que, presumiblemente, ya formaba parte de la teogonía de Derveni. Su significado se clarifica en el clímax de la teogonía rapsódica, que trataba del origen de la humanidad, como seguramente ocurría en la más antigua cosmogonía: en tanto que descendientes de los Titanes, los hombres heredaban su mancha, pero eran de origen divino[19]. Desgraciadamente, el estado fragmentario del papiro no deja apreciar si el papiro hacía referencia a la reencarnación, una doctrina que las fuentes antiguas atribuyen al orfismo[20].

Además de este papiro, los últimos años han asistido al descubrimiento de las llamadas laminillas de oro órficas. Estas laminillas diminutas, que se han hallado en Italia, Creta, Tesalia y Lesbos, eran, por así decirlo, pasaportes para el otro mundo. Los textos publicados hasta 1970, que presuponen la circulación oral[21], se dejaban dividir en dos grupos. En uno de ellos (a), el alma se dirige a los poderes

[16] For Night see now Bremmer, 'Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece, en G.-H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth* (Leiden, 2004) 73-94, en especial 76s.

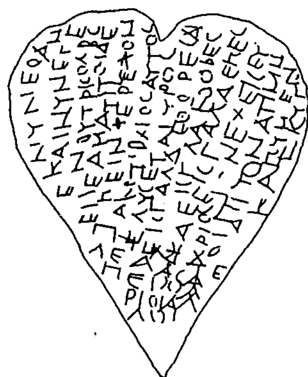
[17] Como ha demostrado Obbink, 'A Quotation of the Derveni Papyrus', en una refutación de West, *Orphic Poems*, 251.

[18] H. Lloyd-Jones, *Greek Epic, Lyric, and Tragedy* (Oxford, 1990) 80-105.

[19] Para un posible origen oriental de este mito, véase J. Bottéro, 'L'anthropogonie mésopotamienne et l'élement divin en l'homme', en Borgeaud, *Orphisme*, 211-55 (quien se muestra escéptico al respecto); Burkert, *Orientalizing Revolution*, 126-7 (con un acercamiento más positivo).

[20] Cf. G. Casadio, 'La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora', en Borgeaud, *Orphisme*, 119-55. Para una 'katabasis órfica', véase H. Lloyd-Jones, *Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion and Miscellanea* (Oxford, 1990) 333-42; N. Horsfall, *ZPE* 96 (1993) 17-8.

[21] R. Janko, 'Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory', *CQ* 34 (1984) 89-100 (con una reconstrucción del arquetipo del grupo B).



15. Laminilla áurea de Pelina (nº a) en forma de hoja de hiedra, la planta sagrada de Dioniso.

infernales; el otro (b) incluye instrucciones para el muerto[22]. Pero las laminillas áureas de Pelina publicadas en 1987 (fig. 15) salvan las diferencias entre ambos grupos y proporcionan, además, información adicional para documentar la relación entre la antropogonía órfica y los misterios báquicos[23]. De hecho, en una de ellas se le indicaba al difunto: 'Dile a Perséfone que el mismo *Bakkhios* [en el orfismo, el hijo de Perséfone] te ha liberado' (línea 2) – una línea que se hace comprensible a la luz del 'antiguo sufrimiento' de Perséfone[24]. Los últimos hallazgos han complicado aún más la situación, pues la laminilla publicada más recientemente menciona a Brimo, lo que parece indicar la influencia eleusina (*supra*)[25].

Los testimonios literarios de los misterios báquicos son bastante pobres y las laminillas áureas presentan pocos indicadores acerca del ritual báquico, aunque una referencia a la pureza parece apuntar

[22] Para la colección completa, véase C. Riedweg, 'Initiation – Tod – Unterwelt', en Graf, *Ansichten griechischer Rituale*, 359-98; W. Burkert, 'Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, "Sitz im Leben"', en Burkert et al. (eds), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Göttingen, 1998) 387-400. A. Bottini, *Archeologia della salvezza* (Milán, 1992) es útil para el contexto arqueológico de las laminillas italianas.

[23] La laminilla (publicada en 1974) ya menciona a '*mystai*' y *bakkhoi*', véase A. Bernabé, 'El poema órfico de Hipponion', en J.A. López Férez (ed.), *Estudios actuales sobre textos griegos* (Madrid, 1991) 219-35.

[24] K. Tsantsanoglou y G. Parássoglou, 'Two Gold lamellae from Thessaly', *Hellenika* 38 (1987) 3-17; véase Lloyd-Jones, *Greek Epic*, 105-9; Graf, 'Textes orphiques et rituel bacchique', en Borgeaud, *Orphisme*, 87-102; G. Apicella, 'Le lamelle di Pelinna', *SMSR* 58 (1992) 27-39; Graf, 'Dionysian and Orphic Eschatology'.

[25] P. Chrysostomou, *He Thessaliké theá En(n)odía é Pheraía theá* (Diss. Thessaloniki, 1991) 372-98: *Sýmbola. An(d)rikepaidóthyrson – Andrikepaidóthyrson – Brimó – Brimó. Eísithi hieròn leimóna: apoinos gar ho mystes. apedon.* Por desgracia el texto no está datado. Symbola similares, o 'contraseñas' están documentadas para misterios báquicos más tardíos, cf. Riedweg, *Mysteriensymbolik*, 82-4; Burkert, *Mystery Cults*, 45-7.

hacia purificaciones[26]. De hecho, ni siquiera está claro el contexto en que estas laminillas eran utilizadas, ¿debemos situarlas en el contexto de la iniciación a los misterios o tenían, más bien, un uso funerario? El papiro de Derveni también parece indicar un contexto ritual para la cosmogonía órfica, pues su primera línea probablemente (el texto es muy fragmentario) afirmaba: 'Yo hablaré para aquellos que tienen derecho. Cerrad vuestras puertas, profanos' (III.8). Además, si lo comparamos con el final del llamado *Testamento de Orfeo* judeo-helenístico, la teogonía debía de finalizar con una llamada a mantener el secreto[27]. Puesto que el comentador dice que los iniciados debían pagar su ceremonia, pero que no llegaban a entenderla (XVI.2-12), los iniciados báquicos probablemente debían escuchar una teogonía durante la iniciación, pero a ojos del comentador no la interpretaban correctamente.

La mención del pago sugiere que en época del comentador los iniciadores órficos / báquicos pedían dinero por sus servicios. Esto coincide con las afirmaciones denigrantes que hace Platón de los 'sacerdotes y adivinos mendigos' que frecuentaban 'las puertas de los ricos', usaban libros órficos en sus rituales y realizaban sacrificios purificadores y ritos especiales a los muertos' (*Rep.* 2.364D-E)[28]. Las observaciones de Platón también indican que la clientela era gente rica, lo que parece confirmarse con el hallazgo de laminillas en tumbas de mujeres ricas (capítulo VI.1) y cuando Heródoto menciona la iniciación en el culto de Dioniso Baquio del rey escita Escilas, en Olbia (4.78-80). Dos tentadores testimonios señalan la existencia de 'congregaciones', la mención, en Olbia, de los *Orphikoi* y la afirmación de una inscripción del siglo V procedente de Cumas, en Italia, de que 'no está permitido enterrar a nadie aquí [seguramente una

[26] Sobre los misterios báquicos: Versnel, *Ter unus*, 150-5; Burkert, 'Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age', en Carpenter y Faraone, *Masks of Dionysus*, 259-75.

[27] Cf. C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos* (Múnich, 1993), 47s (principio: con muchos paralelos), 52 (final).

[28] Esto quizá confirme la hipótesis de Graf, 'Dionysian and Orphic Eschatology', 250, de que las laminillas presuponen el funeral. Pero, en caso de muerte repentina ¿estaban estos 'sacerdotes', incluso en zonas no urbanas, siempre disponibles? ¿O se repartían las laminillas durante la iniciación, para ser usadas, luego, en el funeral?

tierra que servía de cementerio], a no ser que haya sido iniciado en Baco (*bebakkheumenon*)'[29]. Sin embargo, estos dos ejemplos no parecen ser suficientes para establecer un modelo general.

Como suele suceder con los cultos nuevos, el orfismo es una mezcla de elementos viejos y nuevos, pues aunque usaba la idea tradicional de la genealogía, presentaba una sucesión algo más racionalizada. El papiro de Derveni también nos recuerda a Jenófanes (fr. 23) con su énfasis en la posición de Zeus: 'Zeus es la cabeza, Zeus es el medio, todo sucede por mediación de Zeus' (XIII.2)[30]. Al mismo tiempo, ofrecía una explicación del origen de la humanidad y alguna promesa escatológica. Al pregonar la existencia de una culpa antigua y con su práctica (¿ocasional?) del vegetarianismo, el orfismo iba claramente contra el carácter mundano de la religión griega (capítulo I.2) y contra la práctica del sacrificio, elemento que generaba una gran cohesión social. Además, la mención en el *Hipólito* (954) de Eurípides de varios libros órficos apunta a otra llamativa diferencia con la religión mayoritaria. En una sociedad oral como la griega, los libros no eran bien vistos, y así lo ilustra el hecho de que a los escépticos sofistas se los asociara de forma negativa con los libros[31]. A pesar de estas 'deviaciones', el 'movimiento' tuvo un gran éxito y ya en el siglo V ideas órficas habían penetrado en los misterios de Eleusis y Tebas (*supra*)[32].

Los nuevos descubrimientos, por tanto, han iluminado muchos aspectos de la primera etapa de la historia del orfismo, si bien las razones que originaron su aparición, popularidad y transmisión de ideas, su conexión con los misterios báquicos y su ámbito social siguen planteando importantes interrogantes.

29 Cumas: R. Turcan, 'Bacchoi ou Bacchants', en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes* (Roma, 1986) 227-46; G. Casadio, 'I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi Orfica', *Didattica del Classico* 2 (1990: 278-310) 293-4.

30 Véase Versnel, *Ter unus*, 210.

31 Acerca de los libros órficos, véase M. Detienne, *L'écriture d'Orphée* (París, 1989) 109-15. Para los sofistas: J. Mansfeld, *Mnemosyne* IV 33 (1980) 94 nota 345.

32 Eleusis: Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens*. Tebas: Moret, 'Circé tisseuse'.

3. Cambios estructurales

La aparición de ideas órficas y las prácticas concomitantes fue sólo uno de los desarrollos que cambiaron el aspecto de la religión tradicional. Por ello, cerraremos este capítulo haciendo un esbozo de algunas de estas transformaciones, pero centrándonos en los dioses, pues ésta es la esfera en la que la mayoría de los cambios tuvo lugar. La crítica de Jenófanes al antropomorfismo divino (capítulo II.1) y los cambios en la genealogía de los dioses llevados a cabo por los órficos muestran que, hacia el 500 a.C., la imagen homérica de los dioses ya no satisfacía a los intelectuales. Dicha insatisfacción se acentuaría de forma considerable en el siglo siguiente y se hizo manifiesta en una variedad de fenómenos. En primer lugar, podemos apreciar que la individualidad de algunos dioses se hizo más difusa. En la trilogía esquílea de *Licurgo*, Orfeo llamaba Helios a Apolo, y la conexión con Orfeo puede no haber sido una innovación de Esquilo, pues el papiro de Derveni cita un himno órfico que asimilaba Deméter a Hestia[33]. Una asimilación similar puede hallarse en Píndaro, Sófocles y Eurípides, pero en todos estos casos se limita a la figura de Deméter y a divinidades de menor importancia como Rea, Gea y la Madre de los Dioses[34]. Este fenómeno, sin embargo, iba a seguir aumentando.

Hasta no hace mucho tiempo, solía creerse que el sofista Pródico comenzó por negar rasgos esenciales de los dioses, para otorgarles, luego, una nueva identidad. Se le atribuía, en efecto, la afirmación de que sus contemporáneos los habían deificado por la admiración que les había causado su descubrimiento de 'comida, abrigo, y todo tipo de habilidades prácticas'. Sin embargo, gracias a un fragmento de papiro publicado recientemente y procedente de Herculano, ahora sabemos que, según Pródico, en un etapa temprana del desarrollo cultural 'el hombre primitivo [por admiración, deificó] los frutos de la y todo aquello que contribuyera a su subsistencia'. Estas ideas tuvieron gran éxito en Atenas y fueron parodiadas en *Aves* (685ss),

[33] Para Apolo, véase M.L. West, *Studies in Aeschylus* (Stuttgart, 1990) 34-43. Sobre el papiro de Derveni, véase Obbink, 'A Quotation of the Derveni Papyrus'.

[34] Versnel, *Ter unus*, 108; en especial, Obbink, 'A Quotation of the Derveni Papyrus'.

compuesta en el 414 a.C y aparecen también en *Bacantes* (274-85) de Eurípides, del año 406 a.C.[35]. Su mención tanto en la comedia como en la tragedia demuestra que los intelectuales griegos no sólo discutían estas ideas en privado, sino que incluso las hacían públicas para que fueran discutidas por toda la ciudad de Atenas[36]. A pesar de ello, Pródico siguió siendo un respetado ciudadano en Ceos, su isla natal, y nada parece indicar que sus prácticas rituales se hayan visto afectadas por sus puntos de vista teóricos. De hecho, con la excepción de los órficos y los pitagóricos, pocos filósofos parecen haber sido críticos hacia el sacrificio de animales antes de *Sobre la Piedad* de Teofrasto (frag. 584), si bien Platón, en su último diálogo llama al sacrificio no cruento 'puro' (*Leyes* 782C)[37].

Por otro lado, no debemos subestimar el impacto de estas opiniones 'ateas'. Es verdad que las opiniones ateas expresadas con frecuencia en las tragedias de Eurípides no indican que el poeta, como a menudo se ha creído, fuera un ateo. Antes bien, sólo indican que tales ideas podían ser debatidas y que formaban parte del discurso contemporáneo[38]. Además, las tragedias tardías de Eurípides ponen en tela de juicio la posición de los dioses. Su *Ión* y su *Orestes* nos presentan a unos protagonistas, Creusa y a Orestes, dejados de la mano de los dioses y en *Helena* e *Ifigenia entre los Tauros* los dioses ya no tienen un papel relevante. Es aún más significativo que los dioses falten por completo en Tucídides y que el factor religioso haya sido ignorado casi por completo en su obra[39]. Otros, sin embargo,

[35] Cf. A. Henrichs, 'The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies', *HSCP* 88 (1984) 139-58

[36] Véase el importante trabajo de Humphreys, *The Strangeness of Gods*, 51-76.

[37] Para el ateísmo intelectual see now Bremmer, 'Atheism in Antiquity'. Sobre la crítica del sacrificio: G. Sfameni Gasparro, 'Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo', en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia* 5 (Roma, 1987) I, 107-55.

[38] M.L. Lefkowitz, 'Was Euripides an Atheist?', *SIFC* III.5 (1987) 149-66 y '"Impiety" and "atheism" in Euripides' dramas', *CQ* 39 (1989) 70-82; C. Riedweg, 'A Euripidean Fragment', *CQ* 40 (1990) 124-36 y 'The "Atheistic" Fragment from Euripides' *Bellerophontes* (286 N^2)', *ICS* 15 (1990) 39-53; M. Santoro, 'Sisifo e il presunto ateismo di Crizia', *Orpheus* 15 (1994) 419-29.

[39] H. Yunis, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama* (Göttingen, 1988); M. Fusillo, 'Was ist eine romanhafte

fueron más allá de una posición escéptica. Tanto la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis en el 415 a.C., como la creación de asociaciones sacrílegas como los *Kakodaimonistai* ('Adoradores de la mala suerte') muestra hasta qué punto las clases altas se habían alejado de la religión tradicional[40].

Cuando la existencia de los dioses comienza a hacerse problemática, el interés por la intervención de los mismos en la esfera pública tiende a disminuir. Tras la catastrófica expedición ateniense a Sicilia en el 415 a.C., por ejemplo, los adivinos, otrora blanco predilecto de los ataques de Aristófanes, pierden todo interés para el comediógrafo; Tucídides ya no presta atención a los oráculos en la parte correspondiente al período posterior al 416 a.C. y también faltan en la comedia nueva[41]. Cuando los oráculos volvieron a tener popularidad en la funesta época de la batalla de Queronea (338 a.C.), tras la que los griegos perdieron su independencia frente a Filipo y sus tropas macedonias, Demóstenes, según señala Plutarco en su biografía, argumentó que los ateniense de la época de Pericles 'consideraban tales cosas como pretextos de la cobardía y que habían seguido el plan que les había dictado la razón' (19s). Semejante contraste entre la razón y la adivinación difícilmente habría sido posible en el siglo V.

Este cambio en la percepción de lo religioso, sin embargo, raramente va en una sola dirección. Si los intelectuales podían prescindir de los dioses, otros les daban la bienvenida. En la segunda mitad del siglo V, varios nuevos dioses sanadores y extáticos hicieron su entrada en Atenas, ciudad de la que estamos mejor informados. Justo antes de 420 a.C., el dios curador Asclepio llegó a Atenas proveniente de Epidauro, acompañado por su serpiente sagrada, a la que, se dice, Sófocles dio la bienvenida en su casa. El culto al dios se hizo de inmediato muy popular, aunque no fuera por nada: en muchos santuarios de dioses curativos, las excavaciones han sacado a la luz

Tragödie? Überlegungen zu Euripides' Experimentalismus', *Poetica* 24 (1992) 270-99 (con una extensa bibliografía); S. Hornblower, 'The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us', *HSCP* 94 (1992) 169-97.

[40] Cf. O. Murray, 'The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group', en Murray, *Sympotica*, 149-61.

[41] N.D. Smith, 'Diviners and Divination in Aristophanic Comedy', *Class. Ant.* 8 (1989) 140-58; Dover, *The Greeks and Their Legacy*, 72 (sobre Tucídides).

'tesoros' en los que los pacientes debían dejar donaciones. Esta curiosa atención al cuerpo es característica de un creciente interés por la esfera privada, que se hace más patente en el siglo IV[42].

También el creciente interés en cultos extáticos revela un similar alejamiento de la ordenada vida pública. Desde Frigia y a través de Jonia, la diosa Cibeles (fig 16) se había trasladado, poco a poco, a Grecia y el carácter extático de su culto ya se hacía patente en Atenas hacia el 420 a.C., momento en el que por primera vez su nombre se menciona en la comedia ática[43]. Otras divinidades que parecen haber entrado hacia la misma época, o poco más tarde, son Adonis (capítulo IV.3), Bendis y Sabacio[44]. Al parecer, común a todos estos dioses es el culto extático y una clientela femenina. Sally Humphreys ha señalado de forma convincente que la atención masculina de pintores de vasos y escritores muestra una profunda pero ambigua atracción hacia estos ritos, en los que uno podía ser poseído por completo por un dios y liberarse del marco de la polis. De la misma forma, podemos considerar el retrato de las ménades (capítulo IV.3) y la iniciación de Penteo, en las *Bacantes* de Eurípides, como un intento de alcanzar semejante liberación y escape de uno mismo. Pero todavía debía pasar un tiempo para que los hombres pudieran participar abiertamente en semejantes ritos. Una excepción tuvo lugar en

[42] Acerca de los nuevos dioses, véase Versnel, *Ter unus*, 102-23; R. Garland, *Introducing New Gods* (Londres, 1992) en especial 116-35 (sobre Asclepio y con una extensa bibliografía). Para Sófocles: Henrichs, '"Der Glaube der Hellenen"', 298-301; K. Clinton, 'The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens', en Hägg, *Ancient Greek Cult Practice*, 17-34. Donaciones: G. Kaminski, 'Thesauros. Untersuchungen zum antiken Opferstock', *JDAI* 106 (1991) 63-181; D. Knoepfler, 'Le tronc à offrandes d'un néocore érétrien', *AK* 41 (1998) 101-16; M. Melfi, 'Il vano del "Thesaurós" nel santuario di Asclepio a Lebena', *ASAA* 60-62 (1998-2000) 281-314.

[43] El testimonio de Éupolis, frag. 259.115 KA debe agregarse al detallado estudio de Versnel, *Ter unus*, 105-11; para el origen de Cibeles, Graf, *NK*, 110-5; I. Fakri, 'Die Entstehung der frühen Kybelebilder Phrygiens', *JÖAI* 57 (1986-7: suplemento) 41-107

[44] Bendis: C. Montepaone, 'Bendis Tracia ad Atene: l'integrazione del "nuovo" attraverso forme dell' ideologia', *AION* 12 (1990) 103-21; Versnel, *Ter unus*, 111-3; Garland, *Introducing New Gods*, 111-4; *SEG* 39.210; capítulo VI.3. Sabacio: E.N. Lane, *Corpus Cultus Iovis Sabazii* 3 (Leiden, 1989); Versnel, *Ter unus*, 114-8 (quien también hace de él un tracio; todos los testimonios, sin embargo, son helenísticos o posteriores).



16. Estatua de mármol de Cibeles, representada como "Señora de los Animales".

Atenas hacia el 400 a.C., cuando un tal Arquedemo de Tera decoró la gruta de Pan (fig. 17) para las Ninfas y realizó cierto número de inscripciones, en las que se denomina *numphólêptos*, o 'cogido (poseído) por las Ninfas'[45].

Pero no era sólo el éxtasis lo que diferenciaba estos cultos del culto a los dioses tradicionales. Como muestra *Bacantes* de Eurípides, estos dioses nuevos también debían ser alabados. El coro llama a Dioniso 'la primera divinidad de los Bienaventurados' (377s) y 'no inferior a ninguno de los dioses' (777) y le llama 'Señor, Señor' (583).

[45] Sobre dicha atracción: Humphreys, *The Strangeness of Gods*, 72. Para Pan y las Nimfas, véase F.T. van Straten, 'Daikrates' dream', *BAB* 51 (1976) *passim*; W.R. Connor, 'Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece', *CA* 7 (1988) 155-89.

A Tiresias, incluso, le faltan las palabras para describir 'cuán grande Él va a llegar ser en Grecia' (173). Como bien ha mostrado Versnel, este fenómeno presagia otro rasgo de los dioses que se haría más prominente en la época helenística. La elevación de un dios sobre los otros implica un afecto más exclusivo hacia dicho dios. El creyente quiere 'servir' al dios y se convierte en su 'sirviente' o 'esclavo'. También este aspecto se hace evidente en época helenística, pero Eurípides ya nos muestra el amor de Hipólito por Ártemis y la devoción de Ión por Apolo. Ambos protagonistas son jóvenes, como también lo es Penteo en *Bacantes*. Al parece al dramaturgo (¿todavía?) le resultaba difícil imaginarse a un adulto en una actitud tan dependiente de la religión[46].

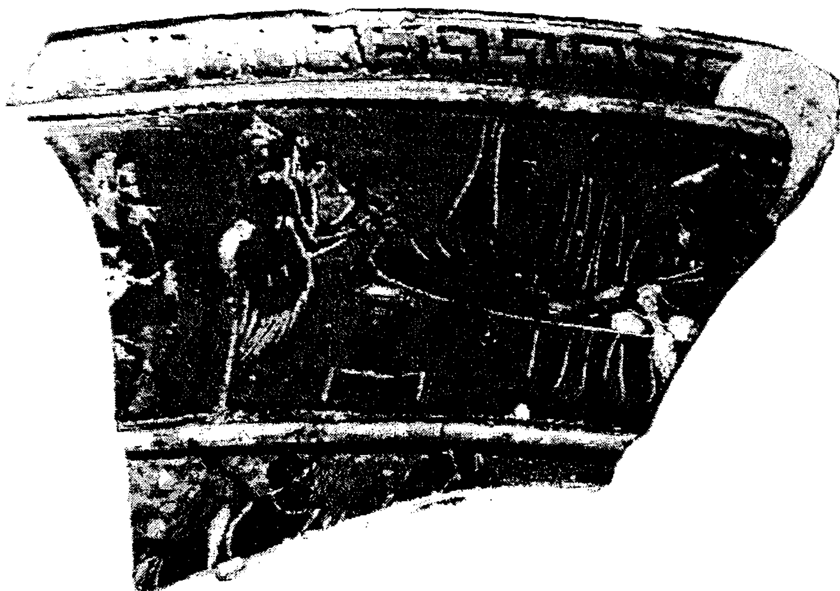
La preferencia por un dios determinado se hizo más normal en época Helenística, cuando la religión había pasado de estar integrada en la sociedad a ser objeto de elección para diversos grupos[47]. Esta tendencia ya se había hecho visible a mediados del siglo IV cuando Platón propuso en su *Leyes* 'que nadie debería tener un santuario privado en su casa. Si alguien tiene necesidad de hacer un sacrificio, debe acudir, para ello, a templos públicos y entregar sus ofrendas a los sacerdotes de uno u otro sexo, cuyo oficio es precisamente ocuparse de esto' (10, 909 D).

Es interesante señalar que al parecer, para Platón, esta 'privatización' de la religión se dio al mismo tiempo que un interés creciente por la magia (11, 933A). La magia era un elemento tradicional en la sociedad griega, pero había sido marginalizada gradualmente, debido al ataque de filósofos y médicos, que, en cierto sentido, competían por una misma clientela[48]. Platón prescribe confinamiento solitario para quienes 'en su desprecio del género humano embaucan a tantos de entre los vivos con la pretensión de invocar a los muertos [necromancia] y con la promesa de ganar a los dioses por medio

[46] Cf. H. Pleket, 'Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World', en Versnel, *Faith, Hope, and Worship*, 152-92; Versnel, *Ter unus*, 169s, 194-7.

[47] Véanse los certeros comentarios de J. North, 'The Development of Religious Pluralism', en J. Lieu et al. (eds), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londres, 1992) 174-93.

[48] F. Graf, *Magic in the Ancient World* (Cambridge MA, 1997); Bremmer, 'The Birth of the Term "Magic",' *ZPE* 126 (1999) 1-12; R.L. Fowler, 'Greek Magic, Greek Religion', en Buxton, *Oxford Readings in Greek Religion*, 317-43.



17. La más antigua representación de Pan tocando la doble flauta.

de supuestas brujerías, de plegarias, sacrificios y encantamientos, y que, de esta forma, por lucro, arruinan a personas, familias y comunidades enteras' (*Leyes* 10.909B). Sin embargo, el creciente descubrimiento de tablillas de maldición (*defixiones*) muestra que la magia había invadido todas las capas de la sociedad, pues algunas de estas tablillas maldicen, incluso, a los dirigentes políticos de la Atenas de finales del siglo IV[49].

No es fácil seguir el origen de todas estas transformaciones. Las ideas sobre los dioses claramente cambiaron debido al influjo de los filósofos y escritores, pero el interés creciente en una religión de tipo privado es más difícil de explicar. Un factor determinante debe de haber sido el cambio gradual de la situación política en Grecia, que

[49] Cf. C. Faraone, 'The Agonistic Context of early Greek Binding Spells', en Faraone y D. Obbink (eds), *Magika Hiera* (Oxford, 1991), 3-32; C. Habicht, 'Attische Fluchtafeln aus der Zeit Alexanders des Grossen', *ICS* 18 (1993) 113-8; A. Nisoli, 'Defixiones politiche e vittime ilustri. Il caso della defixio di Focione', *Acme* 56 (2003) 271-86.

tendió a formar grandes bloques, como los atenienses y espartanos con sus respectivos aliados. Este factor originó una profesionalización cada vez mayor en la guerra y en la política de las clases dominantes, pero produjo el extrañamiento de la vida pública de otra parte de la sociedad. Esta transformación también se refleja en el creciente número de honores cúlticos que se rendían a unos pocos poderosos. Mientras el general espartano Brásidas fue venerado sólo después de su muerte en el 422 a.C., a su colega Lisandro, durante una época el individuo más poderoso del Egeo oriental, recibió culto divino a finales del siglo V. El culto al soberano no se haría popular hasta Alejandro Magno, pero ya se había preparado el camino para una relación totalmente nueva entre las *poleis* griegas y sus gobernantes[50].

Es hora de poner el punto final. A finales del período Clásico, la religión griega presentaba todos los síntomas de una religión en transición. Aunque el ritual, en esencia, no hubiera cambiado, las ideas sobre los dioses sí que lo habían hecho, y el énfasis en el culto público se estaba trasladando a prácticas religiosas de carácter privado[51]. De todas formas, la estructura tradicional era todavía suficientemente fuerte y sería transformada sólo lentamente por la aparición de nuevos elementos, tales como el culto al soberano, la creciente estratificación social y la continua crítica de los filósofos[52]. La última derrota frente al cristianismo estaba todavía muy lejos.

[50] Cf. S. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984) 25-40; véase también A. Swiderek, 'La cité grecque et l'évolution de la mentalité religieuse dans les premiers temps de l'époque hellénistique', *Eos* 78 (1990) 259-72.

[51] Para el siglo IV, véase el útil estudio de J. Mikalson, *Athenian Popular Religion* (Chapel Hill y Londres, 1983); C. Auffarth, 'Aufnahme und Zurückweisung "Neuer Götter" im spätklassischen Athen: Religion gegen die Krise?', en W. Eder (ed.), *Die athenische Demokratie im vierten Jahrhundert: Krise oder Höhepunkt?* (Stuttgart, 1995) 337-65; H.S. Versnel, 'Religion and Democracy', *ibidem*, 367-87; L.-L. O'Sullivan, 'Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.', *CQ* 47 (1997) 136-52.

[52] Para una buena panorámica de la religion helenística, véase Z. Stewart, 'La religione', en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci* 8 (Milán, 1977) 503-616; T. Scheer, 'Religion', en H.H. Schmitt y E. Vogt (eds), *Kleines Lexikon des Hellenismus* (Wiesbaden, 1993²) 639-65; J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* (Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1998).

APÉNDICE:
LA GÉNESIS DE LA RELIGIÓN GRIEGA

Cuando grupos de invasores indoeuropeos penetraron en Grecia a comienzos del segundo milenio a.C., no llegaron sin bagaje religioso. Antes bien, es sorprendente cuánto de las creencias y prácticas religiosas de mucho más tarde, del período clásico, pueden retrotraerse a estos antiguos ancestros.

Los lingüistas han concluido que los primeros indoeuropeos adoraban a una familia divina que incluía a un Padre del Cielo (**Dyeus pater*), su mujer la diosa Tierra (**Pltwi mater*), una Hija del Cielo (**Diwos dhugeter*), y los Hijos gemelos del Cielo (**Diwos sûnû*), figuras todas del panteón griego[1]. El Padre del Cielo se ha convertido en Zeus, todavía el dios más prominente, pero el nombre de su esposa de antaño sólo sobrevivió en la pequeña ciudad beocia de Platea[2]. En la antigua India, la Hija del Cielo era la Aurora, Usas, cuyo nombre pervivió como Eos, aunque ya no fuera hija de Zeus. Dicho título se aplicaba ahora a otras diosas, como Atenea o Ártemis. Por último, los Hijos gemelos pervivieron como los Dioscuros, cuyo nombre refleja el hecho de que se habían convertido en modelo para los *kouroi*, agrupaciones de carácter militar de época pre-homérica que reunían a los jóvenes que ya habían dejado la adolescencia[3]. En algunos casos, pues, tenemos una continuidad en la estructura, pero no en el nombre, y, en otros, una continuidad en el nombre, pero no en la estructura, y es importante señalar que en estos casos 'continuidad'

[1] Cf. W. Euler, 'Gab es eine indogermanische Götterfamilie', en W. Meid (ed.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz* (Innsbruck, 1987) 35-56; Dunkel, 'Vater Himmels Gattin'.

[2] Burkert, *Structure and History*, 132-4.

[3] La importancia de dichas quintas ya ha entrado en declive en Homero, cf. A. Hoekstra, *Epic Verse before Homer* (Amsterdam, 1981) 76-81.

no significa ausencia de cambio, pues la tradición es siempre algo que las nuevas generaciones deben hacer propio.

Los invasores también tenían un vocabulario de lo sagrado y tanto *hagnos* ('puro, casto, sagrado') como *hieros* ('santo, sagrado') se remontan a época indoeuropea[4]. Rezaban con las manos en alto y realizaban libaciones: *sponde* deriva de la raíz indoeuropea **spend*, 'hacer una libación', y *khoe* está en relación con el sánscrito *hotra*, 'sacrificio' y con el iranio *zaotar*, 'sacerdote de los sacrificios'[5]. A partir del término "hecatombe", es decir 'un acto que incluye 100 bueyes', Burkert ha sugerido que también practicaban sacrificios cruentos. Sin embargo, la etimología que se ha propuesto hasta ahora y la interpretación del término no son muy convincentes y debemos, por ello, dejar la cuestión del sacrificio abierta[6].

En último lugar, los invasores también trajeron una tradición poética, que transmitía no sólo mitos acerca de grandes héroes y sobre las preocupaciones centrales de su sociedad (capítulo V.2)[7], sino también, seguramente, tradiciones sobre los dioses, puesto que su epíteto homérico, *dotares eaon*, o 'dadores de bienes', implica poetas que cantaban los dones de los dioses[8]. La presencia en las tablillas en lineal B de fórmulas como 'Madre de los Dioses' y 'Drimios, el hijo

[4] Sobre *hieros*: J.L. García Ramón, 'Griechisch *hieros* und seine Varianten, vedisch *isirá*', en R. Beekes et al. (eds), *Rekonstruktion und relative Chronologie* (Innsbruck, 1992) 183-205; también F. Bader, *SCO* 41 (1991) 76-83. Para *hagnos*, véase Burkert, *GR*, 17.

[5] Para la oración, véase G. Dunkel, 'Periphrastica Homerohittitovedica', en B. Brogyanyi y R. Lipp (eds), *Comparative-Historical Linguistics: Indo-European and Finno-Ugric* (Amsterdam, 1993) 103-18. Para las libaciones, E. Polomé, 'Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete der Religion', en Meid, *Studien*, 201-17, esp. 208.

[6] Burkert, *GR*, 18; *contra*, E. Campanile, 'Riflessioni su hekatómbe', en *Studia linguistica ... dedicati alla memoria di Enzo Evangelisti* (Milán, 1991) 149-54.

[7] En el mismo sentido apuntan las fórmulas *kleos aphthiton*, fama inmortal, y *klea andrôn*, 'famas de hombres', véase C. Watkins, en E. Polomé y M. Winter (eds), *Reconstructing Languages and Cultures* (Berlín / Nueva York, 1992) 411-6; E. Campanile, 'Zur Vorgeschichte der idg. Dichterformeln', en Brogyanyi y Lipp, *Comparative-Historical Linguistics*, 61-71.

[8] J.B. Hainsworth sobre *Od.* 8.325 (comparación con el *Rig-Veda* parece señalar que esta fórmula es muy antigua); C.J. Ruijgh, *Mnemosyne* IV 44 (1993) 539.

de Zeus' permite llegar a la misma conclusión, pues implican una genealogía divina[9].

Después de haber invadido la Grecia continental, los proto-griegos se mezclaron con la población indígena, sobre cuya religión hay muy poco que decir, dada la ausencia de textos o representaciones pictóricas de esta época. Los textos en lineal B, que sobrevivieron los incendios que destruyeron los palacios minoicos y micénicos durante los siglos XIV y XIII a.C., ya indican la existencia de un panteón unificado que incorporaba dioses indoeuropeos y autóctonos, pues incluía a Zeus, pero también a Atenea y a Hera. Ya aparecen aquí las líneas de la religión griega de época posterior.

Pero, ¿qué puede decirse de la influencia de la Creta o Santorini minoicas, cuyas pinturas murales dan testimonio del brillo de antaño de su cultura? El paciente trabajo de los arqueólogos está demostrando cada vez más que los elementos minoicos en la Grecia continental eran más un barniz que parte integradas de un sistema religioso. En contra de la arraigada creencia, nunca existió la llamada religión minoico-micénica[10]. El legado cretense a la religión griega fue bastante reducido, aunque no insignificante[11].

En especial durante la Época Arcaica, Grecia recibió gran influencia religiosa de Oriente (capítulo I.3). No es improbable que el cuadro homérico de la asamblea de los dioses y el fenómeno de epítetos divinos como Zeus 'que reúne a las nubes' procedan de la épica Oriental. A nivel del ritual, parece que hubo curanderos y adivinos itinerantes de Oriente, que introdujeron en el ritual griego técnicas que pueden identificarse como típicamente orientales, como la *hepa-*

[9] F. Graf, 'Religion und Mythologie im Zusammenhang mit Homer', en J. Lataczs (ed), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung* (Leipzig / Stuttgart, 1991) 331-62, en especial 350s.

[10] Aún apoyada por Burkert, *GR*, 21, pero véase en especial los estudios de R. Hägg, 'Mycenean Religion: the Helladic and the Minoan components', en A. Morpurgo Davies y Y. Duhoux (eds), *Linear B: a 1984 survey* (Lovaina, 1985) 203-25 y 'The Role of Libations in Mycenaean Ceremony and Cult', en Hägg y Nordquist, *Celebrations of Death and Divinity*, 177-84; W.-D. Niemeier, 'Cult Scenes on Gold Rings from the Argolid', *ibidem*, 165-70.

[11] Véase N. Marinatos, *Minoan Religion* (Nueva York, 1993).

[12] Cf. Burkert, *Orientalizing Revolution*, 46-53; también F. Lissarrague, *L'autre guerrier* (París, 1991) 55-69.

toscopia o 'adivinación a partir del hígado de animales'[12], sacrificios fundacionales, ritos de purificación y la magia[13]. La religión griega, pues, era un compuesto formado por gran número de tradiciones[14].

[13] Para dicha influencia, Burkert, *Orientalizing Revolution*; S.West, 'Prometheus Orientalized', *MH* 51 (1994) 129-49; M.L. West, *The East Face of Helikon* (Oxford, 1997); S. Ribichini et al. (eds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (Roma, 2001); Burkert, *De Homero a los Magos* (Barcelona, 2002) y *Kleine Schriften II: Orientalia*. Sin embargo, no todos los paralelos de Burkert son convincentes, cf. H.W. Singor, 'The Achaean Wall and the Seven Gates of Thebes', *Hermes* 120 (1992) 401-11; Bremmer, 'Anaphe, Aeschrology and Apollo Aiglêtês', in A. Harder y M. Cuypers (eds), *Beginning from Apollo* (Lovaina, 2005) 18-34.

[14] Véase también Burkert, *Kleine Schriften* I, 13-29.

ÍNDICE GENERAL

Ackerman, R., 96
Adivinos, 21, 27, 29s, 28, 43, 64, 141, 145, 153
Adkins, A., 97
Adonis/Adonia, 88, 103, 124, 130s, 132s, 146
Adopción, 103
Afrodita, 36, 75, 85, 106; y Ares, 48s, 85; A. Ariadna, 106; y los pájaros, 76; y Dioniso, 47; y las palomas, 36; Festival tebano, 85; olvidada por Tindáreo, 101; y Poseidón, 51
Agamenón, 27
Agela, 82-84
Agesilao, 74
Agido, 115, 117
Áglauro, 116
Agogê, 82
Agrionias, 46s,
Agua, 54, 77, 86-7
Aiôra, 91
Alcestis, 44
Alcmán fr. 3C = 1P/D: 115; fr.2: 120
Alcock, S., 53, 58
Aleshire, S., 67
Alroth, B., 55
Altar, 16, 54, 57, 75, 128
Amathus, 106
Amazonas, 122s
Ampolo, C., 62-4.
Andrómeda, 105, 109
Anfiarao, 121; oráculo de, 65;
Anfitrite, 39
Antesterias, 46, 70, 90-92, 126
Antiguo Testamento, *Génesis*, 99; 2 *Samuel* 11s: 99
Apicella, G., 140
Apolo, 16, 23, 33, 36, 55, 143; A. Agieo, 54; A. Aleo, 57; A. Delfinio, 41, 59; A. Liceo, 41, 59; A. Pitio, 64; y Atenea, 40, 43, 48; y Ártemis, 36, 42, 48; y Dioniso, 48; como Helios, 143; y Hermes, 39; y la iniciación, 41s; santuarios, 40; e Ión, 102, 148; ofrenda, 76; oráculo de, 29; y los peanes, 72; y Poseidón, 43, 48; y las puertas de la ciudad, 61
Apolodoro, *Biblioteca*, 102, 110
Apolodoro, *FGrH* 244 F 89: 126
Apolonio de Rodas, 102
Apsu, 29
Aqueloo, 103

Aquiles, 16, 41, 71, 98, 100; y Pentesilea, 122; y Troilo, 104
Arafat, K.W., 37, 41, 49
Arato, 78
Árboles, 54; tala de, 63; y el santuario, 63
Ares, 23, 47, 49, 76; y Afrodita, 39, 48s, 85; ofrenda, 76
Argo(nautas), 41, 109,
Argos, 60, 103, 105
Ariadna, 33, 121
Arión, 98
Aristofanes, 126, 128; y los adivinos, 145, *Acarnienses,* 88; *Aves,* 138, 143; *Nubes,* 79; *Ranas* 211-19: 90; *Tesmoforias*, 126
Aristóxeno, fr. 29: 78
Arktoi, 114
Arquedemo de Tera, 147
Arquíloco, 64
Arrephoroi, 40, 114-16
Ártemis, 43, 48, 123s, 151; y Apolo, 36, 42, 48; y Atenea, 39; y Braurón, 114; y Dioniso, 47, 55, 59; estatuas; y Hera, 55, 59; e Hipólito, 23, 148; en Kalapodi, 75; y el matrimonio, 66; A. *Phosphoros*, 43; en Samos; santuarios, 60, 62, 64; A. *Soteira*, 43; exvotos, 66
Asclepíades, *Temas de Tragedias*, 110
Asclepio, 102, 145, 147; templo en Atenas, 67
Asébeia, 24
Assmann, J., 88
Ateísmo, 20, 91, 144
Atenas, 18, 23, 39s, 43, 57, 60, 65, 78s, 81, 83, 87, 143, 145s, 149; sacerdocio, 21
Atenea, 21, 33, 39, 85, 102, 124, 151, 153; y los caballos, 41; y el caballo de Troya, 41; A. Ergane, 41; exvotos, 41; y Hefesto, 41; A. *Ilias*, 114; y la iniciación, 40, 114; y Jasón, 109; y la lechuza, 15, 36; y el Partenón, 53; y Poseidón, 43s, 48, 51; sacerdote de, 56; sacerdotisa de, 56; santuarios, 40
Ateneo, 115
Atrahasis, 29
Aubriot-Sévin, D., 72
Auffarth, C., 10, 74, 86, 100, 107s, 150
Autoridad religiosa, 21, 27, 30, 56
Avagianou, A., 90
Baco, 47, 142,
Bader, F., 28, 152
Báquicos, misterios / grupos, 130, 133, 137s, 140-2
Barret-Kriegel, B., 94
Baubo, 126s
Baudy, D., 116, 125, 132
Beard, M., 56, 96
Belerofonte, 99
Bélis, A., 129
Bendis; 146; como nombre de niña, 123
Bérard, C., 119
Bernabé, A., 137, 140
Bernhard, M.-L., 121
Beschi, L., 45, 137
Bierl, A., 47, 96, 126
Blok, J., 110, 122

Boda, 67, 72, 119; en Esparta, 121; en Tesalia, 121
Boessneck, J., 67, 75s, 79
Bömer, F., 21
Bômos, 57
Bonnechère, P.M., 65
Bonnet, C., 34
Bookidis, N., 62
Borgeaud, Ph., 12, 138s, 140
Bosch, L. van den, 95
Bossi, F., 64
Bottéro, J., 139
Bottini, A., 140
Boulanger, A., 136
Boulay, J. du, 132
Bouvrie, S. des, 47
Bowie, A., 74, 86, 126
Bránquidas, 29
Brásidas, 35, 151
Braswell, B., 109
Braurón, 58, 115ss
Bremer, J.M., 28, 50, 72, 122
Bremmer, J.N., 19, 21, 25, 27, 29, 93s, 96, 98s, 101-8, 110s, 114, 116, 118, 120-3, 129-31, 134, 136s, 139, 145, 149, 155
Briggs, W., 95-7
Brijder, H., 8, 107
Brimo / Brimos, 134, 140
Brisson, L., 136, 138
Broek, R. van den, 33
Bron, C., 36, 46, 48
Bruit Zaidman, L., 13, 19, 39, 48-51, 69, 72, 93
Brulé, P., 60, 114, 116
Bruneau, Ph., 48, 84
Brunet, M., 63
Bufonias/Bouphonion, 77-9
Burkert, W., 9s, 13, 20s, 29, 32-4, 38, 44s, 49, 51, 53s, 58, 69s, 72, 75, 77s, 80, 81, 86s, 90, 92-4, 97-100, 106, 108s, 121, 124s, 130, 133s, 136-9, 140s, 145, 149s, 152-5
Buxton, R., 10, 25, 27, 30, 33, 41, 63,65, 88, 92, 96, 98, 103, 108, 110, 115, 122, 129, 149
Cabiros, 137
Caduff, C., 99
Calame, C., 10, 41s, 48, 69s, 70, 74, 82, 85, 93, 97, 107s, 101s, 110, 114-6, 120s
Calcídica, península, 79
Calder, W.H. III, 42, 95, 97
Calidón, Jabalí de, 16, 100s,
Calímaco fr. 178: 91
Campanile, E., 152
Cancik, H., 46
Cariclo, 39
Carios / Ceres, 89, 90
Carpenter, T., 46-8, 109, 119, 130, 141
Cartledge, P., 21
Casadio, G., 10, 40, 46, 137, 139, 142
Casamiento, 66, 90, 119, 121
Casevitz, M., 55
Cécrope, 116
Cerdos, 76s, 125, 128s
Cérices, 29
Chaniotis, A., 63, 88
Chipre, 78, 100
Chiron-Bastagne, P., 63
Christensen, K., 62
Chrysostomou, P., 140
Cibeles, 16, 118, 146
Cicerón, *Verr.* 4.99: 125
Claros, oráculo de, 65

Clauss, J., 104, 109
Clidemo, *FGrH* 323 F 25: 139
Clinton, K., 126, 128, 134, 145
Clitemnestra, 101, 105, 123
Cohen, D., 24
Colbow, G., 40
Coldstream, J., 54
Cole, S., 43, 47, 54, 58, 73, 115, 117, 119, 137,
Collins, B., 75, 77
Columela, 6, *praef.* 7: 78
Competiciones, deportivas / musicales, 71
Concurso de belleza, 116, 136
Connor, W.R., 22, 24, 72, 146
Cooper, F., 62
Corinto, 59, 63, 114s, 127
Corso, A., 61
Crátero, *FGrH* 342 F 9: 117
Cresfonte, 102
Creso, 66
Creta, 45, 58, 82, 84, 117, 139, 153; guerras en, 63
Creusa, 103, 145
Crisaor, 104
Cronias / Cronos, 92, 106, 107
Culto al soberano, 150s
Curetes, 100
Daimon, 31
Danaides, 126
Danner, P., 56
Daszewski, W., 121
David, 99
Degani, E., 123
Deinoménidas, 44s, 67
Delavaud-Roux, M.-H., 71, 131
Delfos, 42, 48, 57, 63s, 66
Delivorrias, A., 85
Delos, 63, 71, 78, 115
Demargne, P., 41
Deméter, 44s, 61; y los cerdos, 76, 125, 128; D. Eleusinia, 35, 136; Misterios Eleusinos, 133-35; como Hestia, 142s; juramento por, 123; y los Licómidas, 136; Poseidón, 44; santuarios, 58s, 76, 124s; en Sicilia, 125; y las Tesmoforias, 99, 123, 126s; D. Patroie, 44
Demócrito, B 230: 70, 118
Demóstenes, 145, muerte de, 126
Detienne, M., 31, 41, 76, 79, 97, 103, 128, 142
Dídima, oráculo de, 65, 72; sacrificio en, 76, 79
Dieterich, H., 96
Dihle, A., 22
Diluvio, 90
Diluvio, 90
Dinahet, M.-Th. Le, 54
Diógenes Laercio, 4.8: 91; 9.6: 64; 9.43: 118
Dione, 40
Dionisias, 90, 46
Dionisio, 91
Dioniso, 15s, 36, 39, 128, 131, 139, 141, 147; y Afrodita, 47; y las Antesterias, 36, 39, 45-48, 50, 87, 90; D. Anthroporrhaistes, 46; y Apolo, 48; y Ártemis, 47; y un cabrito, 89; y el cerdo, 76; D. "de los pantanos", 59, 86; Deméter, 49; y el ditirambo, 86; en escenas de bebida, 86, 89; estatuas, 55; en los vasos de leneos, 130; D. Omadios, 46; D. Omestes, 46; D. órfico,

138-41, 147; en Quíos, 46, 51; santuarios, 48, 59, 60
Dios, 23, 25, 31-2; dioses, 72; anónimos, 26; antropomorfismo, 32, 33, 143; sanadores, 145; diosas, 41, 54, 56, 59, 123, 151; doce, 38; identidad, 35; lengua de, 28; jerarquía, 31, 39, 50, 76s; lavado de estatuas, 118; como modelos, 113, 124; olímpicos / ctónicos, 38, 57; onomástica y los, 32-3; panteón, 17, 23, 31, 38-40, 45, 48-51, 76, 124-5, 138, 151, 153; personas y /o fuerzas 31, 39, 51; preferencia por un, 148; "siervos" de los, 148; vecinos, 61
Dioscuros, 120, 151
Dipolias, 77-9
Dodds, E.R., 48
Dodona, 29, 40, 64
Doniger O'Flaherty, W., 44
Donohue, A., 55
Doro, 102
Dougherty, C., 69
Dover, K.J., 24, 27, 84, 145
Dowden, K., 10, 47, 54, 93, 103, 114, 116, 120, 122, 134
Driesch, A. von den, 67, 75, 79
Drimios, 152
Duhoux, Y., 153
Dumézil, G., 93
Dunkel, G., 40, 45, 151s
Durand, J.-L., 49, 74, 77, 80
Easterling, P., 28, 54
Edipo, 25, 29, 105
Edlund, I., 58
Edmunds, L., 93, 122
Educación, religiosa, 100
Eetes, 109
Efipo, fr. 3: 114
Éforo, *FGrH* 70 F 140: 82-4
Egina, festival de Poseidón, 85, 88
Ekdusias, 83
Eleusis, 134; misterios de, 133-7, 142; y la iniciación, 136; profanación de los, 145
Eléuteras, 58
Eliano, *Nat. An.* 12.34: 121; *VH* 5.14: 78; 6.1: 73
Empédocles, 80
Empusa, 122
Enagidso, 21
Encrucijadas, 102
Eneo, 101
Enopión, 50
Enuma Elish, 29, 99
Eos, 15
Epicuro, 91, 135
Epifanía, 33
Epiménides, 131
Erictonio/Erecteo, 99, 116
Erífile, 121s
Erígone, 90
Erinias, 122
Eros, 54, 84, 87
Escilas, rey de Olbia, 141
Esciras, festival de, 92
Esclavos, 91, 107; religión y los, 21; licencia a los, 46, 89s
Escolios, a Luciano, 275.23-76.28: 128; a la *Odisea* 12.353: 78; a Teócrito 4.25c: 129
Eskhara, 57
Esparta, 18; autoridad religiosa en, 21; casamiento, 83, 81;

iniciación de jóvenes, 82, 115s
Esquilo, *Licurgo*, 143
Estatuas, , 16, 20, 25, 40, 53s, 55-7, 66, 72, 117s, 147,
Estesícoro fr. 223:102
Estrabón 10.4.16-20: 82; 14.1.3: 44; 1.3.20: 125
Etienne, R., 54
Etiópicas, 122
Etolios, 88
Etruscos, 66
Eubúlides, fr. 1: 91
Eudemo, 133
Euler, W., 151
Eumelo, *Corinthiaca,* 109
Eumólpidas, 136, 29
Éupolis fr. 259.115: 147; fr. 301: 76
Eurípides, 26, 148, como ateo, 144; *Antígona*, 130; *Bacantes,* 47, 128, 144, 146; 274-85s: 377s: 147; 777s: 147; 583s: 147; *Helena*, 104, 144; *Hipólito*, 23, 138, 954s: 142; 546s: 120; 148 *Ión*, 102; 20s: 116, 144; 105-9s: 56; *Ifigenia entre los Tauros*, 144; *Orestes*, 144
Eusébeia, 24
Exvotos, 41, 67, 66
Fakri, I., 146
Fanodemo *FGrH* 325 F 12: 86
Faraone, C., 10, 40, 46, 48, 61, 75, 82, 119, 130, 141, 149,
Farnell, L., 44
Farrell, J., 29, 36, 78,
Feeney, D., 34
Fehrentz, V., 55
Feldman, B., 94
Fenicios, 66
Festivales, de inversión de roles, 42, 55, 60, 72, 89, 107
Festos, 83
Filipo de Macedonia, 18, 19, 145
Filodemo *De pietate* 550-9: 135; 808-10: 135; 806-8,865-9: 91
Finkelberg, M., 28
Fisher, N., 10, 88,
Flückiger-Guggenheim, D., 24
Foley, H., 126, 135
Fontenelle, B. de, 94
Fontenrose, J., 65
Ford, A., 28
Forsén, B., 66
Fox, M., 53
Frazer, J., 96
Frei, P., 99, 108
Fréret, N., 94
Frine, 119
Froning, H., 26, 55, 117, 130
Frontisi-Ducroux, F., 130
Fusillo, M., 144
Gantz, T., 109
García Ramón, J., 152
Garland, R., 56, 146
Garnsey, P., 24
Gasparri, C., 48
Gea, 143, 102
Geertz, C., 82
Genière, J. de la, 40, 65
Gernet, L., 136
Ghinatti, F., 62
Gladigow, B., 23, 33, 36
Gödecken, K., 73
Goldhill, S., 25
Gondicas, D., 91
Gordon, R., 55, 97
Gortina, 64

Gould, J., 26, 32, 62, 120
Graf, F., 10, 14, 17, 19s, 34-6, 39, 41-3, 47s, 50, 54-6, 58-1, 72, 74-7, 79, 81, 85-7, 92-5, 98, 100, 103, 105, 107s, 115s, 119, 127, 136-8, 140s, 146, 148, 153
Gran Diosa, 137
Grande festa, 91-2
Grayas, 122
Griffin, J., 32
Grottanelli, C., 98
Gruppe, O., 45
Habicht, C., 149
Hades, 16, 28, 39, 44, 59, 135
Hagesícora, 115, 117
Hägg, R., 29, 38, 40, 53-5, 58-60, 71s, 75, 106, 125, 127, 129, 134, 136s, 146, 153
Hagidso, 21
Hagios, 22
Hagnos, 22, 152
Hainsworth, J.B., 152
Hallager,·E., 45
Halperin, D., 47, 84
Hamilton, R., 86, 89-91, 81
Handley, E., 123
Hanson, V., 66, 75, 87
Harder, M. A., 28, 38, 154
Harrison, G., 44
Harrison, J., 96
Harvey, F., 21, 106
Hayashi, T., 135
Hebe, 39
Hécate, ofrenda, 76
Hecatombe, 152
Hécuba, 53
Hedreen, C., 47
Hefesto, 39, 41, 48, 99, 102; y Atenea, 41; y Erecteo, 99
Hekatombaion, 91
Helánico *FGrH* 4F 74-84: 29
Helena, 34, 98, 101, 115-6
Hellmann, M.-C., 54
Helos, 64
Henrichs, A., 10, 26, 31, 34, 38, 42, 46-8, 63, 71, 74s, 77s, 87, 90, 111, 114, 116, 131, 144, 146
Heortê, 29
Hera, 102; H. Akraia en Corinto, 114; en Argos, 59s; en Crotona, 60; culto de, 60, 115; en Elis, 115; estatua de, 65; y la guerra, 102; H. Lacinia, 57; en Paros, 60; en Perachora, 63; en Samos, 40; santuarios de, 60, 59
Heracles, 62, 80, 98, 110; y las Amazonas, 122; como dios viril, 118; mitos, 109
Heraclidas, 102
Heráclides Lembos de, fr. 15: 83
Heraclito, 64
Hermary, A., 106
Hermes, 36, 39, 48, 125; H. Agoreo, 35; H. Ctonio, 90; mutilación de las estatuas de, 145
Hermíone, 59
Heródoto, 27, 34, 127; 1.32.1: 32; 1.50-2, 1.90: 66; 2.53.1: 33; 2.171: 126; 2.81: 138; 3.48: 62; 4.78-80: 141; 7.153: 44; 8.144.2: 20
Héroes, 54, 57, 60s, 93, 103, 152; altar, 38, 57; estatuas, 57; santuarios, 57, 60s; tumbas, 34; como vecinos, 61
Herse, 116

Hesíodo, 18, 27, *Theog.* 281: 105; fr. 139: 131
Hesiquio, sv. *stephanon ekpherein*: 114
Hestia, 38s, 143; ofrenda, 76
Heyne, C.G., 94s
Hieros, etc. 21s, 141, 152s
Hiller von Gaertringen, F., 96
Hiltebeitel, A., 132
Himno Homérico a Afrodita 9-10: 85; 36
Himno Homérico a Deméter 478s: 134, 33
Himnos órficos, 138
Himnos, 71, 73, 83, 99, 139
Hipólito, 32, 103, 148
Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías* 5.8.39s: 134
Historiadores, 19, 29, 39, 70, 110, 113
Hititas, 76, 28
Hobsbawn, E., 70
Hoekstra, A., 151
Hoffner, H., 28
Hofmann, H., 28, 38
Hölkeskamp, K.-J., 64
Homero, *Ilíada,* 6.285-311: 45; 6.152-210: 99; 6.389: 170; 9.404-05: 64; 9.529-99: 100; 12.28: 43; 14.201: 28; 14.290-91: 28; 15.187-93: 28; 16.233-248: 71-2; 16.234-35: 64; 21.470: 42; *Odisea,* 11.321-25: 121; 11.433s: 122; 6.102-9: 123; 8.325: 152
Hornblower, S., 60, 92, 145
Horsfall, N., 82, 85, 89, 103, 108
Horst, P.W. van der, 14, 72
Hosios, 22
Houston, W., 77
Hughes, D., 75
Humphreys, S., 87, 144, 146s
IC I.ix.1.A.11s: 83; 99s: 83; 1.D.140s: 83; I.xix.1.17s: 83; 19.1: 83
Ida, 54
IG I³ 34.42: 73; 46.15s: 73; 71.57: 73; XI.2.203.A:78; XII.5.842: 78; XII.9.207:78
Ilitía, 36, 39; santuarios, 59; ofrendas, 76
Ínaco, 103
Indoeuropea, herencia, 152-3.
Iniciación, capítulo IV.3: 27, 41, 46, 56, 60, 71; y Apolo, 42-3, 66; y Ártemis, 114; y Atenea, 40; en Atenas, 40; en Creta, 84; por el *genos*, 136; de jóvenes, 42; y el amor lésbico, 115; y los misterios eleusinos, 133, 136; y máscaras, 105-6; en Micenas, 105ss; de muchachas, 115; y la pederastia, 84; en Quíos, 36; y sacerdotes, 56; en Esparta, 82-3, 115, 120
Integración absoluta, 19-22
Interconexión, 25
Io, 120
Ión, 102, 148
Irene, 48
Isager, S., 63
Isocrates, 24; *Ar.* 29: 78; *Panegyr.* 28: 134
Jacintias, 74
Jackson, A.H., 66
Jacob, C., 111
Jacoby, F., 14, 21

Jaffa, 105, 108
Jameson, M., 42, 75-77, 106
Janko, R., 64, 99, 139
Jasón, 121, 109
Jenófanes, 143; 33s; fr. 23: 142
Jenofonte, *Helénicas* 5.4.4-6: 84-5.; *Act.*, 8.7: 73
Johnston, A., 27, 66, 102, 104, 109
Jong, I. de, 28, 31
Jordan, B., 63
José, 99
Jost, M., 17, 37, 69, 93
Jouan, F.,75
Jouanna, J., 81
Jourdain-Annequin, C., 34
Jóvenes locrias, 41
Judíos, 79
Jung, H., 54
Junggrammatiker, 95
Junker, K., 60
Kahil, L., 43, 59, 116
Kakodaimonistai, 145
Kalaureia, 59
Kalligeneia, como diosa, 125
Kallisto, 116
Kaminski, G., 116
Kanephoros, 116
Kannicht, R., 130
Käppel, L., 50, 72
Kasper-Butz, I., 21
Kassapoglou, E., 36, 49
Katalis, S., 103
Kathagidso, 21
Katz, M., 78
Kearns, E., 18, 21, 35, 57, 59, 61, 75, 99
Khania, 45
Khoe, 153
Khoes, 83, 86-91
Khutroi, 86, 90
Kilian-Dirlmeier, I., 66
Kippenberg, H., 23, 61, 96, 134,
kleision, 136
kleos andrôn / aphthiton, 152
Knell, H., 109
Knoepfler, D., 67, 146
Korai, 117
Kore: véase Perséfone, 62, 76, 134
Kossatz-Deissmann, A., 40, 104, 129
Kotsidu, H., 71
Kouroi, 66, 151
Krentz, P., 86
Kron, U., 54, 116, 118, 124s, 128,
Krumeich, R., 67
Kullmann, W., 32
Kurke, L., 69
Kyle, D., 71
Kyrieleis, H., 40, 60
Lambert, M., 45
Lamberterie, C. de, 28
Lambrinudakis, W., 42
Lamia, 122
Laminillas áureas, 118, 139-41
Lane, E., 146
Langdon, M., 58
Larcher, A., 55
Lardinois, A., 9, 25, 49, 51, 105, 115
Latacz, J., 153
Lateiner, D., 29
Lattanzi, E., 60
Laurencic, M., 82
Laurens, A.-F., 39, 49
Lazzarini, M., 66
Lefkowitz, M., 144
Lemnos, y el nuevo fuego, 108; misterios de, 136s

Lesbos, 46, 115, 139
Leschhorn, W., 60
Lesher, J., 34
Leto, 36, 83
Letoublon, F., 62
Leucípides, 120s
Libros, 27, 125, 137, 141s
Licómidas, 136
Linders, T., 63s, 67, 74, 77, 89
Lindsay, D., 23
Lisandro, 150
Lissarrague, F., 39, 47, 49, 80, 119, 153
Lloyd-Jones, H., 32, 75, 95, 139s
Long, C., 38
Lonsdale, S., 71, 114
Looy, H. van, 25
Loraux, N., 124
Luciano, *Dial. Meretr.* 2.1:125
Macaria, 60
MacMullen, R., 23
Mactoux, M.-M., 111
Madre de los Dioses, 143, 152
Magara / Megara, 128
Magia, 148s, 154
Magnesia, 91
Malkin, I., 60
Mannhardt, W., 96
Mansfeld, J., 134, 142
Mantis, A., 56
March, J., 101, 128
Marinatos, N., 40, 53, 54, 58s,60, 82, 134, 137, 153
Marsias, 33
Martini, W., 66
Martin, J., 124
Martin, M., 20
Martin, R., 97
Máscaras de toros / de guerreros, 106
Mason, P., 110
Masson, O., 106, 123
Maxmin, J., 56
McPhee, I., 116
Medea, 104, 109, 121s
Medusa, 105, 109
Meier, C., 70
Mejer, J., 96
Meleagro, 100s
Menadismo, 47, 128-30, 146,
Menédoto, *FGrH* 541 F 2: 67
Mesenia, 102
Mêtrôon, en Atenas, 64
Meuli, K., 77-81
Mikalson, J., 19, 30, 32, 62, 70s, 150
Miller, M., 73
Minotauro, 106, 110, 121
Miquel, C., 49
Mitología, capítulo V
Mitos, 99-101, 110s, 116s, 120; y las artes, 109; definición de, 97; y la mitografía, 102; y el ritual, 96, 100, 105 108; usos del, 98s, 102-4
Mitra, 133
Moiras / Diosas dispensadoras, 39, 122
Molpoi, 72s
Montañas, 39, 58-60, 128
Montepaone, C., 146
Mopso, 109
Mora, F., 20
Moreau, A., 81
Moret, J.M., 109, 137, 142
Moretti, L., 124
Morgan, C., 58, 64s
Morpurgo Davies, A., 153
Morris, I., 62, 69, 75
Motte, A., 22, 60, 103

Muchachas, "doma" de, 120; como traidoras, 121
Muir, J., 26, 54
Mujeres, 125; ancianas, 119, 106; en Atenas, 116; en la cerámica, 119; y los cultos extáticos, 128s, 131; y los festivales, 44s, 49, 118; impuras, 117; en la mitología, 120, 123s,132; y los nuevos cultos, 118s; en el orfismo, 141; y el sacrificio, 97; traidoras, 121
Müller K.O., 95
Müller, F.M., 95
Murray, O., 62, 145
Musas, 28, 39
Mussies, G., 33
Mythos, 28
Nacimiento, 19, 114
Nagy, G., 18
Natale Conti, 94
Nausícaa, 123
Neils, J., 41, 71, 73, 109, 121
Neu, E., 28
Neumann, G., 26, 78
Nicandro, *apud* Ant. Lib. 17: 82
Niemeier, W.-D., 153
Nilsson, M.-P., 93, 96
Ninfas, 147
Noche, órfica, 138
Nomidsómena, 30, 69
Nono, *Dion.* 25.220: 114
Nordquist, C., 71, 74, 77, 87, 90, 106, 153
North, J., 56, 148
Nowicka, M., 66,
Nuchelmans, J., 22
Numphólêptos, 147
Nünlist, R., 38
Obbink, D., 10, 44, 78, 91, 135, 137, 139, 143, 149
Océano, 29, 39
Odiseo, 41, 121, 123
Olbia, 59, 138s, 141
Olimpia, como oráculo, 57, 64s, 68
Olmos, R., 59
Onchestos, 57
Oráculos, 64s, 145
Orestes, 88, 144
Orfismo / Orfeo, 109, 136s, 143; y los misterios báquicos, 137; y el pitagorismo, 137; y las mujeres, 141;
Oriente Próximo, influencia, 28s, 99
Oriente, influencia de, 41, 99s, 108, 153, 285
Ortia, 106
Osanna, M., 17, 39
Osborne, R., 53, 59, 63, 129, 131
Otto, B., 55
Oudemans, Th., 25, 49, 51
Ovidio, *Met.* 10.222-37: 106; 15.120-42, 470: 78
Pan, 17, 39, 51, 147, 149
Panateneas, 40, 73, 93, 110
Pandora, 120
Pándroso, 116
Panessa, G., 54
Paniasis, fr. 22b: 131
papel de los sexos, capítulo VI
Papiro de Derveni, 87, 136, 138s, 142s
Parássoglou, G., 141, 171
Pariente, A., 105
Parke, H.W., 65
Parker, R., 65
Patria, 30

Pausanias 1.22.7, 31: 136; 2.5.4: 59; 2.18.3: 59; 2.35.11: 59; 4.1.5-9: 136; 5.16: 115
Pegaso, 105, 108s
Peleo, 39
Pelias, 103
Pelling, C., 32, 130
Pemberton, E., 76
Penteo, 147s
Pentesilea, 123
Periblemaia, 83
Perlin, J., 63
Perros, 76
Perséfone (véase también Kore), 17, 45, 99, 127, 133, 139, 141, 135
Perseo, 105-108
Peters, M., 135
Pettersson, M., 81
Philips, C.R. III, 97
Piccaluga, G., 33
Piedad, 23, 25, 73, 144
Piedra, 54s
Piérart, M., 59, 61, 105
Pierce, S., 131
Pilitsis, G., 132
Píndaro, 143; *Nemea I*; 109; fr.133: 139
Pirenne-Delforge, V., 35, 51, 85
Pisi, P., 35
Pisístrato el Joven, 38
Pistis, 23
Pitagóricos, 78, 144
Pithoigia, 86
Platea, 72, 151
Platón, 83, 91, 135; *Banquete*, 135; *Fedro*, 135; *Leyes* 666D: 83; 782C: 144; 909D: 148; 933A: 148; *Rep.* 364D-E: 141
Plegaria, 20, 55, 69, 71, 73, 149, 121
Pleket, H., 149
Plutarco, *Ant.* 70: 88; *Dem.* 19s: 126; *Mor.* 249: 115; *Cuestiones griegas*, 301E-F: 85; *Them.* 1: 136
Pochmarski, E., 91
Poetas, 18, 27-30, 51, 99-101, 109, 111, 130, 153
Polignac, F. de, 53, 59
Politeísmo, 23, 41
Polixena, 105, 17
Polomé, E., 153
Pomponio Mela 1.64: 107
Porfirio, *de Antro Nympharum* 6: 38
Poseidón, 32, 39, 43; y Afrodita, 49, 51; y Apolo, 43; P. Asphaleios, 43; y Atenea, 43s, 48; y Deméter, 44; P. Erecteo, 102; P. Hippios, 43; las mujeres excluidas de, 118; santuarios, 25, 49, 53, 59; y Sunion, 53; tridente de, 36
Posis, *FGrH* 480 F 1: 91
Powel, A., 17, 19, 75, 105, 137
Praderas, 63, 103
Prange, A., 121
Preto, 47, 99, 121
Purificación, 26, 42, 155; con excrementos, 118
Príapo, ofrenda, 77
Price, S., 19, 74, 150
Priene, 23, 59
Pritchett, W., 63
Procesiones, 71-3, 75, 79, 115
Pródico, 143, 145
Prometeo, 34
Protágoras, 33

Protógonos, 139
Puertas de la ciudad, 59, 61
Pugliese Carratelli, G., 58
Puro / impuro, 25s; con respecto a las mujeres, 117
Quíos, 36, 47, 50, 115
Quirón, 39
Raubitschek, A., 135
Reese, D., 75
Relaciones familiares, 32, 36, 103
Religión minoica-micénica, 153
Religión, integrada, 18-20; privatización de la, 148
Rhodes, P., 90
Richardson, N., 94, 105, 137
Riedweg, C., 127, 128, 135, 140s, 144
Ríos, 60, 75, 103
Ritual, capítulo IV; contrastes en el, 84; definición de, 69, 71; flexibilidad del, 84, 91; inversión en el, 87; y el mito, 105
Rix, H., 31
Robert, J., 65
Robert, L., 36, 62, 76, 128,
Roesch, P., 65
Rosen, R., 29, 36, 78
Rosivach, V., 74, 78
Ross Holloway, R., 117
Rudhardt, J., 82, 69s, 93
Rühfel, H., 117
Ruipérez, M., 45
Ruscillo, D., 76
Rusten, J., 62
Sabacio, 118, 146
Sacerdotes, 21, 53, 56, 102, 106, 118, 141, 149
Sacerdotisas, 29, 53, 56, 118
Sacrificio, 16, 20, 80, 152; antes de la batalla, 42; comedia de inocencia, 77; crítica del, 144; humano, 75, 107; juramentos y, 75; sacerdotes y el, 56, 152.
Safo, fr. 140a, 168: 131; 115
Sagrado, 18, 21-3, 25, 27, 69, 117, 134, vocabulario de lo, 152
Saïd, S., 93, 102
Samotracia, misterios de, 133, 136s
Santuarios, capítulo III; como archivo, 40, 64; como banco, 63, 64; función económica de, 62s; las mujeres excluidas del, 105, 118; como museos, 66; función religiosa, 53, 62-68; función social, 62; y la tierra, 54
Sarkady, J., 70, 92
Sarti, S., 42
Sátiros, 49, 47, 115
Schachter, A., 17, 58,
Schäffer, J., 75s
Scheer, T., 55, 93, 102, 150
Scheibler, I., 110
Scheid, J., 55, 75
Schlesier, R., 38, 95s, 130
Schmitt, H.H., 150
Schmitt, R., 54
Schmitt Pantel, P., 13, 19, 39, 48, 51, 69, 72, 93, 119, 124
Scullion, S., 38, 71
Seaford, R., 35, 47, 81, 104, 130s
SEG 26.457s: 116; 29.766: 44; 33.147: 89; 34.970: 64; 35.320: 116; 35.882: 78; 38.440: 22; 38.671: 78; 39.210: 146

Seleo / Selos, 64
Selinunte, 63s
Sémele, 33
Señoras / Señores de los animales, 42
Servio, *Aen.* 1.403: 126
Serwint, N., 115
Sfameni Gasparro, G., 45, 144
Shapiro, H., 48, 36, 71, 109s, 119
Sherwin-White, S., 17
Siebert, G., 49
Siete contra Tebas, 105
Simon, E., 26, 40, 86, 94, 102
Simónides, 136; fr. 519.9: 22
Sinecias, 91s
Singor, H., 154
Sinn, U., 62, 64
Skydsgaard, J., 63
Slings, S., 28
Smarczyk, B., 21, 135
Smith, N.D., 145
Snodgrass, A., 68
Söding, T., 24
Sófilo, 39, 48
Sofistas, 142
Sófocles, 143, 146; y Asclepio, 145; muerte de, 88, 126
Sommerstein, A., 102
Sourvinou-Inwood, C., 10, 17, 27, 30, 32, 54, 104, 114, 120, 121, 122
Speyer, W., 25
Sphagia, 70
Staden H. von, 117, 125
Stanzel, M., 75, 79
Starobinski, J., 94
Stewart, Z., 150
Stol, M., 131
Straten, F.T. van, 23, 36, 38, 57, 64, 65, 74, 147,
Strauss, B., 73
Stroumsa, G., 61, 134
Súplica, 71
Swerdlow, N., 88
Świderek, A., 150
Tánatos, 48
Téano, 54
Tebas, las Afrodisias en, 85; misterios de, 136; orfismo en, 137, 142
Témenos, 54, 60
Temis, 39
Temisto, 121
Temístocles, 91, 136
Templo, capítulo III; y el altar, 85; como banco, 63s; sin techo, 54; normalmente cerrado, 56
Teofrasto fr. 584: 144; 584A: 78; *486: 119*
Teseo, 103, 106, 110, 121, 138; y las Amazonas, 122
Tesmoforias, 44, 86, 99, 118s, 123, 125s, 127s
Tespias, 54
Testamento de Orfeo, 141
Tetis, 28, 39
Theos, 31
Thomas, R., 64, 102s
Thorikos, 89
Tiamat, 29
Titanes, 139
Tolerancia, 24
Tracia, 47
Tradición, religiosa, 30
Tragediógrafos, 148
Trasibulo, 43, 72s
Triptólemo, 134
Trofonio, oráculo de, 65
Trompeta, 86s

Troya, caballo de, 41; guerra de, 25, 88, 102
Tsantsanoglou, K., 16, 140
Tuchelt, K., 65, 75
Tucídides, 144s, 92; 2.14.4: 92; 2.17.1: 57; 6.20.4: 63; y los oráculos, 145
Tumbas secretas, 61
Turcan, R., 133, 142
Urano, 28
Usener, H., 96
Valerio Máximo 9.8: 88
Vander Waerdt, P., 135
Verbruggen, H., 40
Vernant, J.-P., 10, 33s, 38s, 41, 43, 46, 48, 74, 78s, 81s, 97, 87, 128
Vernsel, H.S., 24, 26, 30, 32s, 42, 48, 55, 65, 72, 81, 89, 91, 106s, 108, 126, 119, 124-6, 128, 131, 149, 141-3, 146
Vida después de la muerte, 26
Vidal-Naquet, P., 10, 82
Vino (nuevo), 7s, 47, 49, 86, 91, 137
Vinogradov, J., 138
Wathelet, P., 48, 85, 104
Watkins, C., 24, 59, 152
Weber, G., 28
Wees, H. van, 32, 75
Weiler, I., 33
West, M.L., 131, 137, 139, 143, 154
Whitley, J., 34
Wilamowitz, 42, 96
Winiarczyk, M., 20
Winkler, J., 102, 124, 132
Woodford, S., 101
Yole, 120
Yunis, H., 144, 32
Zeitlin, F., 33, 102, 126
Zeus, 36, 38, 40, 49, 60s, 71, 138s, 142; como dios del tiempo, 58, 153; Z. Miliquio, 38; santuarios de, 54, 58; rayo de, 33, 36;
Zhmud, L., 138
Zimmermann Munn, M.L., 58
Zimmermann, B., 72